کرانه‌ها

شرح فارسی کتاب مختصر المعانی

جلد سوم

نوشته
حسن عرفان



مؤسسهٔ انتشارات هجرت

بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحیم

تقدیم به خاک آستانت ای امیر مؤمنان،
که تیغ بلیغ فصاحتت تا ستیغ اعجاز و ایجاز بیان برآمده است.

ای گلواژه‌ی زیبای غزل هستی
واژه‌ها در نمودن حقیقت تو به عجز نشسته‌اند و ستایشگران، دل به مجاز بسته‌اند.

ای امیر، صلابت کوه، طراوت گل، لطافت سپیده و خروش دریا کنایتی از شکیب، عطوفت، عصمت و سخاوت توست.

تشبیه تو به اقیانوس، قیاس ماه و فانوس است.

هیچ کلمه‌ای را نمی‌توان برای شکوه تو استعاره آورد.

تو قاموس شکوهی.

کرانه‌ها

شرح فارسی کتاب مختصر المعانی

جلد سوم

تألیف / حسن عرفان





مؤسسه انتشارات هجرت

عرفان، حسن، ۱۳۳۶ ـ شارح.
کرانه‌ها: شرح فارسی کتاب مختصر المعانی [تفتازانی]
نوشتهٔ حسن عرفان. قم: هجرت، ۱۳۷۵.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان روی جلد: کرانه‌ها: شرح فارسی مختصر المعانی تفتازانی این کتاب شرحی است بر مختصر المعانی تفتازانی که خود شرحی است بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی که آن نیز تلخیص بر مفتاح العلوم سکاکی است.
ISBN 964-5875-78-1
۱. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ ـ ۷۳۹ق. تلخیص المفتاح ـ نقد و تفسیر. ۲. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر، ۵۵۵ ـ ۶۲۶ق. مفتاح العلوم ـ نقد و تفسیر. ۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ ـ ۷۹۲؟ق. مختصر المعانی ـ نقد و تفسیر. ۴. زبان عربی ـ معانی و بیان. الف. خطیب قزوینی، محمدبن عبدالرحمن، ۶۶۶ ـ ۷۳۹ق. تلخیص المفتاح. شرح. ب. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر ۵۵۵ ـ ۶۲۶ق. مفتاح العلوم. شرح. ج. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ ـ ۷۹۲؟ق. مختصر المعانی. شرح. د. عنوان. هـ عنوان: مفتاح العلوم. شرح. و. عنوان: تلخیص المفتاح. شرح. ز. عنوان: مختصر المعانی. شرح.
۸۰۸۳۶۴ت ۶خ / ۲۰۲۸ PJA ۸۰۸/۰۴۹۲۷
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۲۹۶-۷۵م



مؤسسهٔ انتشارات هجرت
نشانی / قم، خیابان معلم ـ کوچهٔ شمارهٔ ۶ ـ پلاک ۱۰۰
صندوق پستی / ۱۹۳ تلفن / ۷۷۴۲۴۵۹ فاکس / ۷۷۴۰۸۷۷

کرانه‌ها / شرح فارسی کتاب مختصر المعانی / جلد سوم
تألیف / حسن عرفان
ناشر / مؤسّسهٔ انتشارات هجرت
چاپ پنجم / تابستان ۱۳۸۹
چاپخانه / سرور
تیراژ / ۱۰۰۰ نسخه

شابک ـ ۰ ـ ۱۱ ـ ۵۸۷۵ ـ ۹۶۴ (دوره ۳ جلدی)
شابک اختصاصی ۱ ـ ۷۸ ـ ۵۸۷۵ ـ ۹۶۴

فهرست کتاب

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الفنّ الثانی علم البیان[1]

قَدَّمه علی البدیع للاحتیاج الیه فی نفس البلاغة و تعلق البدیع بالتوابع

عشق و شباب و رندی مجموعهٔ مرادست

چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد

حافظ

فن دوم، دانش «بیان» است.[2]

مصنّف، علم بیان را جلوتر از بدیع آورد زیرا در اصل بلاغت، بدان نیاز هست. لیکن بدیع از پیامدها و توابع بلاغت است.

---

۱. برخی از دانشمندان، بر این باورند که علم و فن متفاوت است. نگاه کنید به منطق صوری، نوشتهٔ دکتر محمّد خوانساری، ص ۴۶ و ۴۷.

۲. بیان در لغت به معنی «سخن روشن و پیدا گفتن و سخن واضح و آشکارا» است. منتخب اللغات، ص ۸۸. سید علی اکبر قرشی نگاشته است: «بیان» به معنی کشف و از نطق اعمّ است. و اسم مصدر نیز می‌آید: «هذا بیانٌ للنّاس و هُدیً» آل عمران، ۱۳۸. این کلام و سخنی روشن برای مردم است. «خَلَقَ الاِنْسانَ عَلَّمَهُ البیان» الرّحمن، ۴. انسان را آفرید و به او بیان و کشف ما فی الضمیر را تعلیم کرد. «ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنا بیانَه» قیامت، ۱۹. نگاه کنید به قاموس قرآن، ج ۱، ص ۲۵۹. و در نهج البلاغه آمده است: «کلامُه بیان و صَمْتُه لسان» خطبهٔ ۹۶. و حافظ سروده است:

یکیست ترکی و تازی درین معامله حافظ　　　حدیث عشق بیان کن بدان زبان که تو دانی

توضیح

علم بیان، برای دوری گزیدن از «تعقید معنوی» است و دور بودن از تعقید معنوی شرط فصاحت سخن و فصاحت سخن، شرط بلاغت است.

بنابراین «بیان» در شکل دادن بلاغت، سهم اساسی دارد. لیکن «بدیع» دانشی است که با آن شیوه‌های زیباسازی سخن شناخته می‌شود پس از مطابقت آن سخن با مقتضی حال و بعد از آشکار بودن دلالتش. (یعنی پس از رعایت علم معانی و بیان)

ضمیر فاعلی «**قدّمه**» به مصنّف و ضمیر مفعولی آن و ضمیر «**الیه**» به علم بیان بازگشت می‌کند.

مقصود از «**توابع**» توابع بلاغت است.

تعریف علم بیان[1]

و هو عِلْمٌ یُعْرَفُ بِهِ ایراد المعنی الواحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فی وُضوُحِ الدَّلالَةِ علیه

بیان، دانشی است که به وسیلهٔ آن، ایراد یک معنی با شیوه‌ها و ترکیبهای گوناگون شناخته می‌شود، ترکیبهایی که وضوح دلالتشان بر آن معنی متفاوت است.

شرح عبارت مصنّف

[و هو علمٌ] أی مَلَکَةٌ یُقْتَدر بها علی إدراکات جزئیة أو أصولٌ و قواعدُ معلومة

و بیان دانشی است... یعنی مَلَکه‌ای است که به کمک آن می‌توان مدرکات جزئیه را فهمید یا اصول و قاعده‌های معلومه است.

توضیح

برای علمْ تعریف‌های مختلفی ارائه شده است.[2] در اینجا شارح دو معنا برای علم بیان

---

۱. از دیرباز، مؤلفان علوم، هشت مسألهٔ اساسی را در آغاز می‌نگاشته‌اند، این مسائل را که بـه «رؤوس ثـمانیه» شـهرت یافته، بدینسان است: ۱. تعریف علم. ۲. موضوع علم. ۳. فایدهٔ علم. ۴. مؤلّف علم. ۵. مباحث علم. ۶. غرض علم. ۷. موقعیت و مرتبهٔ علم. ۸. انحاء تعلیمیه (تقسیم، تحلیل و تحدید) برای آگاهی به قسمتی از رؤوس ثمانیهٔ علم‌بیان، نگاه کنید به جواهرالبلاغه، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.

۲. برخی علم را به ادراک و بعضی به صورت نقش بسته در ذهن، و گروهی آن را به اعتقاد جازم تفسیر کرده‌اند. نگاه

کرده است:

۱. ملکه.[1]

۲. اصول و قواعد مشخص.

ملکه، کیفیت پایداری در جان آدمی است که با آن می‌توان با شتاب کاری کرد یا چیزهایی را فهمید و پذیرفت. مثل سخن گفتن به زبان مادری و درک سریع سخنان کسی که به زبان مادری ما سخن می‌گوید. امّا اگر آن کیفیت، زودگذر باشد به آن، «**حال**» می‌گویند.[2]

بنابراین اگر علم، ملکه کسی گردد می‌تواند «مدرکات جزئیهٔ» آن قلمرو علمی را بشناسد. بدینسان که مثلاً در علم نحو یک قانون کلی داریم چون «**کل فاعلٍ مرفوع**» و مدرکات جزئیهٔ بسیاری نیز داریم مثل: «**جاء علي**» و «**جاء الحق**» و «**ذَهَبَ الباطلُ**» اکنون با ملکهٔ نحو می‌توان به دست آورد که «**علی**»، «**الحق**» و «**الباطل**» در این موارد جزئی، فاعل است. ضمیر «**بـها**» در عبارت «**یقتدر بها**» به «**ملکه**» باز می‌گردد.

(یُعْرَف به ایراد المعنی الواحد) أی المدلول علیه بکلامٍ مطابق لمقتضی الحال (بطُرُقٍ) و تراکیبَ (مُخْتلفه فی وضوح الدّلالة علیه) ای علی ذلک المعنی

ایراد یک معنا (معنایی که با کلام مطابق با مقتضای حال ارائه شده باشد) با شیوه‌ها و ترکیبهای گوناگونی که وضوح دلالتشان بر آن معنی تفاوت داشته باشد، به وسیلهٔ علم بیان شناخته می‌شود.

ضمیر «**به**» به علم بیان و ضمیر «**علیه**» به معنا باز می‌گردد.

→

کنید به درةالتاج، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۵ و ج ۳، ص ۸۰ و حاشیهٔ مولی عبدالله بر «تهذیب المنطق تفتازانی» ص ۹. و الهیّات اسفار، ص ۲۷۰ به بعد.

۱. واژهٔ «مَلَکه» به فتح میم و لام صحیح است.

۲. برای پژوهش بیشتر نگاه کنید به اساس الإقتباس، ص ۴۴. در آنجا خواجه نگاشته است: «و ملکه هیأتی نفسانی بود که موجب صدور فعلی یا انفعالی شود بی رویتی.» و نگاه کنید به منطق صوری، ص۱۴۵. آقای دکتر خوانساری برای ملکه، مثال زده است به غضب در کسی که به اصطلاح «عصبانی مزاج» باشد یعنی غضب در او راسخ و ثابت باشد و مانند ملکهٔ کتابت و علم کسی که ممارست داشته باشد، و حقد حقود و حسد حسود و شجاعت شجاع.» باز هم نگاه کنید به کرانه‌ها، ج ۱، ص ۱۱۱، و اسفار، ج ۱، ص ۱۳۸ و ج ۲، ص ۳۵ و کشّاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۲۸ و اوصاف‌الاشراف، ص ۱۰.

شارح، عبارت «**المدلول علیه بکلام ...**» را افزود تا بیان کند: رعایت قواعد بیانی پس از ملاحظهٔ علم معانی است.

بأن یکونَ بعض الطُرُقِ واضح الدّلالة علیه و بَعْضها أوضح و الواضح خَفی بالنسبةِ اِلی الاوضح فلا حاجةَ اِلی ذکر الخفاء..

بدین شیوه که دلالت برخی از ترکیبها بر آن معنی آشکار باشد و دلالت بعضی آشکارتر.

بنابراین، آن دلالتی که آشکار است نسبت به دلالتی که آشکارتر است خفا دارد و نیاز به ذکر کلمهٔ «**خفا**» در عبارت نیست.

ضمیر «**علیه**» به معنی و ضمیر «**بعضها**» به طرق باز می‌گردد.

توضیح

عبارت مصنّف چنین است «**مختلفةٌ فی وضوح الدلالةِ علیه**» خلخالی که یکی از شارحان کتاب اوست به دنبال این سخن، «**و خفائها**» را در تقدیر گرفته است. یعنی در آشکار بودن دلالت و یا ناآشکار بودن آن، مختلف باشد. اکنون تفتازانی می‌گوید: تفاوت در آشکار بودن، ما را از این کلمهٔ «**خفاء**» بی‌نیاز می‌سازد. چون آنچه آشکار است نسبت به آنچه آشکارتر است، خفا دارد.

و تقیید الاختلاف بالوضوح لیخرج معرفة ایراد المعنی الواحد بطُرُق مختلفة فی اللفظ والعبارة[1]

مصنّف گفت: باید وضوح دلالت ترکیبها متفاوت باشد و اختلاف و دگرگونی را مقیّد به وضوح ساخت تا شناخت ارائه یک معنا با ترکیبهای مختلف از حیث لفظ و عبارت را خارج کند. یعنی جایی که تنها عبارت و واژه‌ها تغییر کرده است نه دلالت، از بحث بیرون رود.

توضیح

ره‌آورد علم بیان این است که ما توانایی به دست آریم تا از یک معنا به شیوه‌های گوناگونی تعبیر کنیم. مثلاً بتوانیم با ترکیبهای مختلفی که دلالتشان در وضوح متفاوت است بگوییم: محسن بخشنده است. چون: محسن بسان حاتم طائی است.

دستهای محسن ابرگونه است.

---

۱. «تقیید الاختلاف» مبتدا «لیخرج» خبر آن است.

درِ خانه محسن باز است.

محسن گشاده‌دست است.

محسن بخشش را شرمگین ساخته است.

و می‌توانید وقتی که محسن می‌آید بگویید: حاتم طائی آمد.

در این تعبیرها معنی سخاوت با تشبیه، مجاز و کنایه بیان شده است و وضوح دلالت آنها متفاوت است.

یا مثلاً از مرگ کسی چنین تعبیر می‌کنید:

او چون گوهر، در صدف خاک نهان شد.

تا ملکوت اعلا پرواز کرد.

پلکهایش را برای همیشه فرو هشت.

او برای همیشه غروب کرد.

چراغ عمرش خاموش گشت.

زندگی را بدرود گفت.

سر بر بالین خاک نهاد.

پرستوی روحش از قفس جسم پرید.

به لقای خدا شتافت.

تا وادی خاموشان کوچ کرد و....

وضوح دلالت این سخنها متفاوت است و به گونهٔ تشبیه، مجاز و کنایه ارائه شده. امّا گاهی شما یک معنا را با چند عبارت مترادف ایراد می‌کنید. بیان یک معنا با عبارتهایی که تنها تفاوت لفظی دارد و اختلاف در دلالت بر معنی ندارد از قلمرو علم بیان بیرون است. مانند این که از مرگ کسی این گونه تعبیر کنید.

او مرد.

او درگذشت.

او جان سپرد.

او فوت کرد.

او وفات یافت.

او جان داد.

واللّام فی المعنی الواحد للاستغراق العرفی أی کلّ معنی واحد یَدخل تَحْتَ قصد المتکلم و ارادته فلو عَرَفَ أحدٌ ایراد معنی قولنا: زید جواد بطُرُقٍ مختلفة لم یکن بمجرّد ذلک عالماً بالبیان.

«**ال**» بر سر واژهٔ «**المعنی**» در عبارت «**یُعْرَف به ایراد المعنی الواحد**» برای استغراق و فراگیری عرفی است. یعنی هر معنایی که مورد توجّه و ارادهٔ متکلم قرار گیرد. بنابراین اگر کسی تنها ایراد معنی «**زیدٌ جواد**» را به شیوه‌های گوناگون بداند عالم به علم بیان نیست.

توضیح

«**استغراق**» به معنی همه را فراگرفتن است. این استغراق و فراگیری گاهی واقعی است؛ یعنی همهٔ افرادی راکه لفظ بر آن دلالت دارد، شامل می‌شود.

و گاه استغراق عرفی است بدینسان که فراگیری آن، تنها به مقداری است که در نظر عرف لحاظ می‌شود.

مثلاً می‌گویند: «**دَخَلَ المسلمون فی المدرسة**» در این مثال «**ال**» بر سر «**المسلمون**» بر استغراق عرفی دلالت دارد و تنها مسلمانانی را در بر می‌گیرد که در پیرامون مدرسه بوده‌اند یا در آن محلّ زیست می‌کرده‌اند یا نهایتاً در شهر می‌زیسته‌اند.

«**ال**» بر سر «**المعنی**» نیز «**ال**» استغراق عرفی است. یعنی هر معنایی راکه متکلم بخواهد نه هر معنایی راکه وجود دارد چون به دست آوردن همهٔ معانی محال است.

ثم لمّا لم یکن کل دلالة قابلاً للوضوح و الخفاء اراد اَنْ یشیر اِلی تقسیم الدلالة و تعیین ما هو المقصود هنا.

چون همهٔ دلالتها وضوح و خفا پذیر نیستند. مصنّف تصمیم گرفت به تقسیم دلالت، اشاره کند و مشخص سازد که چه دلالتی در علم بیان، مورد قصد و توجّه است.

باید بگویم: بسیاری از دلالتها چون دلالت عقلی دود بر وجود آتش یا دلالتهای طبعی مثل سرفه و تغییر رنگ و دلالت مطابقی (برای کسانی که معنای قراردادی الفاظ را بدانند) وضوح و خفا ندارد و پیش همه یکسان است.

«هنا»: در علم بیان

فقال: (و دَلالة اللفظ) یعنی دلالتَه الوضعیة و ذلك لِأَنّ الدَلالة هی كون الشئ بحیث یلزم مِنَ العلم به العلم بشئ آخر و الأول الدال والثانی المدلول ثمّ الدال اِنْ كان لفظاً فالدَلالة لفظیة و اِلاّ فغیر لفظیة كدَلالة الخطوط والعُقَدِ و الإشارات و النُصُب

پس گفت: دلالت لفظ یعنی دلالت وضعی آن. برای این که دلالت، بودن چیزی است به گونه‌ای که از علم به آن، علم به چیز دیگری لازم آید. و آن چیز نخست «**دال**» و چیز دوم «**مدلول**» است. سپس اگر دلالت کننده (دال) لفظ باشد، دلالت لفظی است و اگر لفظ نباشد دلالت، لفظی نیست چون دلالت خط‌ها، گره‌ها، اشاره‌ها و علامتهایی که گماشته و افراشته می‌شود.

توضیح

دلالت لفظی دو گونه است:

۱. وضعی.

۲. غیر وضعی.

دلالت لفظی وضعی یعنی قراردادی، دلالت همهٔ واژه‌هایی است که در برابر معانی ویژه‌ای قرار داده شده است.

و دلالت لفظی غیر وضعی، دلالت همهٔ کلمات مهمل و بی‌معنایی است که برای چیزی قرار داده نشده و همین طور دلالت کلمات و آواهایی است که مثلاً هنگام درد یا وحشت و حیرت از دهان انسان بیرون می‌آید.

گاهی اصلاً دلالت لفظی نیست و از هیچ کلمه‌ای استفاده نشده است. مانند: «**خطوط**» خط‌هایی بر مترها و آمپرها می‌نهند یا خط‌های هندسی که هر کدام، شکل خاصی را نشان می‌دهد یا نشانه‌ها و علامتهایی که در نگارش، استعمال می‌گردد چونان ویرگول، گیومه، پرانتز... یا علائمی که در رانندگی از آنها بهره می‌گیرند یا همهٔ نگارشهایی که به زبانهای گوناگون تحقق می‌پذیرد.[1]

---

۱. اگر دلالت لفظی را دلالت آوایی و صدایی کلمات بدانیم دیگر دلالت واژه‌های نگاشته شده، دلالت لفظی نیست و

و مثل «**عُقَدْ**»

عُقَدْ بر وزن سخن جمع **عُقْده** به معنی گره است.

در زمانهای گذشته برخی از مردم، گاه گاه ریسمان یا پارچه‌ای را بـه نشـانهٔ خـاصی گـره می‌زده‌اند و آن را معیار چیزی قرار می‌داده‌اند این گره‌ها معیارهای غیرلفظی است و دلالت وضعی غیرلفظی دارد. در قرآن کریم آمده است: «**و مِنْ شرّ النّفاثات فی العُقَدْ**»[1] [پـناه بـه خـدا می‌برم] از شر دمندگان در گره‌ها.

«**اشارات**» همچو اشاره‌هایی که با دست و ابرو شکل می‌گیرد، اینها دلالت غیرلفظی دارد.

«**نُصُبْ**»[2] به ضم اول و دوم سنگهایی بوده که برای پرستش و غیر آن در جـاهلیت بـر پـا می‌داشته‌اند لیکن مراد از آن در اینجا همه نشانه‌هایی است که برافراشته یا گماشته مـی‌شود بسان پرچمهای گوناگون و صلیبهایی که مسیحیان، بر گورها و کلیساها نصب مـی‌کنند و ... اینها همه دلالت وضعی غیرلفظی دارد.

ثم الدَلالة اللفظیة امّا اَنْ یکون للوضع مَدْخَل فیها أولا فالأولی هی المقصودة بالنظرهِهنا و هی کون اللفظ بحیث یفهم منه المعنی عند الإطلاق بالنسبة إلی العالِم بوضعه

سپس در دلالت لفظی گاهی «**وضع**» و قرارداد، نقش دارد و گاه نقش ندارد.

قسمت نخستین یعنی دلالت لفظی وضعی که بر اساس قرار دادن لفظ در برابر معنی شکل یافته اکنون مورد نظر ماست. و آن بودن لفظ است به گونه‌ای که هنگام استعمال، کسـی کـه

←

می‌توانیم «خطوط» را فراگیرندهٔ همهٔ واژه‌هایی که نوشته می‌شود نیز بدانیم اهل منطق دلالت نوشته‌ها را دلالت کتبی می‌دانند در برابر لفظی و آوایی. نگاه کنید به اساس‌الاقتباس، ص ۶۲.

۱. سورهٔ فلق آیهٔ ۴. و مولوی گفته است:

قل اعوذت خواند باید کای احد	هـین زنـفّاثات افـغان و زعُـقَدْ
می‌دمند انـدر گـره آن سـاحرات	الغیاث المستغاث از بُرد و مـات

مثنوی دفتر پنجم، ص ۸۷۳.

۲. «نُصُبْ» را برخی از واژه‌شناسان جمع «نصیب» دانسته‌اند و بعضی آن را مفرد «انصاب» پنداشته‌انـد. در قـرآن کـریم آمده است: «و ما ذُبِح عَلَی النُصُب» سورهٔ مائده، آیهٔ ۳. و «کانهم الی نصب یوفضون» سورهٔ معارج، آیهٔ ۴۳. برای تحقیق بیشتر نگاه کنید به قاموس قرآن، ج ۷، ص ۶۸، مفردات راغب، ص ۴۹۴، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۵۹، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۷۲، ترجمان جرجانی، ص ۹۹ و منتخب اللغات، ص ۵۲۶ گفتنی است: پاورقی مختصر المعانی و حاشیهٔ دسوقی دربارهٔ «نُصُبْ» غلط و غیرتحقیقی است. در هیچ قاموس و لغتنامه‌ای «نُصُب» جمع «نُصْبَه» گرفته نشده است.

وضع و معانی قراردادی را می‌داند، آن را بفهمد.

«**فیها**»: در آن دلالت.

«**فالأولی**»: پس آن دلالت نخستین.

«**ههنا**»: در این تقسیم‌بندی دلالت به مطابقه و تضمّن و التزام.

ضمیر «**منه**» و «**بوضعه**» به لفظ بر می‌گردد.

و هذه الدَلالة (إمّا علی تَمام ما وضع) اللفظ (له) کدَلالة الإنسان علی الحیوان الناطق (أو علی جزئه) کدَلالة الانسان علی الحیوان أو الناطق (أو علی خارج عنه) کدَلالة الإنسان علی الضاحک

و این دلالت (که وضع و قرارداد در آن مؤثر است) یا بر تمام چیزی است که لفظ بر آن نهاده شده است؛ مانند دلالت انسان بر «حیوان ناطق» یا بر جزء و قسمتی از چیزی است که لفظ بر آن نهاده شده است مثل دلالت انسان، بر «**حیوان**» یا «**ناطق**» تنها یا دلالت بر چیزی است که از موضوع له لفظ بیرون است همچو دلالت انسان بر «**ضاحک**»

توضیح

«دلالت لفظ بر معنی به حصر عقلی سه قسم است:

۱. دلالت مطابقه.

۲. دلالت تضمّن.

۳. دلالت التزام.

زیرا هر لفظ موضوعی دالّ بر معنیی است و آن معنی که در واقع مدلول لفظ است، یا عین موضوعٌله است، یا داخل در آن، یا خارج از آن. در صورت اوّل دلالت مطابقه است و در صورت دوم تضمّن و در صورت سوم التزام.

۱. **دلالت مطابقه** یعنی دلالت لفظ بر تمام موضوع له. چنانکه مثلاً خانه بگویند و مراد تمام حیاط و اتاقها و در و پنجره و غیره باشد در این نوع دلالت، لفظ و معنی کاملاً مطابق و موافق است.

۲. **دلالت تضمّن** یعنی دلالت لفظ بر جزء معنی موضوع له. مثلاً دیوار خانهٔ کسی خراب شده است و او می‌گوید: «خانه‌ام خراب شده است» که مراد از «خانه» در این جمله «دیوار خانه» است نه تمام خانه. همچنین است وقتی کسی بگوید: «میز شکست» و مرادش «پایهٔ میز»

باشد.

وجه تسمیهٔ این دلالت به تضمّن آن است که در این نوع دلالت، لفظ بر جزء موضوع‌له یعنی بر چیزی که در ضمن موضوع‌له موجود است، دلالت دارد.

۳. **دلالت التزام** یعنی دلالت لفظ بر امری که خارج از معنی موضوع‌له است ولی در ذهن با آن ملازم است، یعنی هر گاه موضوع‌له در ذهن حاصل شود، آن امر خارج از آن نیز با آن حاصل شود. امّا اگر قید دائمی را برای التزام معتبر ندانیم و توسّعی در آن قائل شویم، یعنی ملازمهٔ در اکثر موارد را کافی بدانیم، شمول التزام بیشتر می‌شود.

در این صورت، التزام را چنین تعریف می‌کنیم: «دلالت لفظ بر چیزی که خارج از معنیِ موضوع‌له است ولی غالباً با آن ملازمه دارد» چنانکه «خانه» بگویند و مراد اثاث البیت باشد. مثلاً وقتی بگویند: «خانه‌اش را دزد برد» «خانه» دلالت بر فرش و لباس و لوازم زندگی دارد.»[1]

(و تسمّى الأُولى) أى الدَلالة على تمام ما وُضِعَ له (وضعية) لأنّ الواضع انّما وَضَعَ اللفظ لتَمام المعنى (و) يسمّى (كلّ مِنَ الأخير تين) اى الدلالة على الجزء و الخارج (عقلية) لانّ دلالة اللفظ على كلّ من الجزء و الخارج اِنّما هى مِنْ جهة العقل بأنّ حصول الكل أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم

دلالت لفظ بر تمام چیزی که بر آن نهاده شده است «**وضعیه**» نام می‌گیرد. برای اینکه قراردهنده، لفظ را بر تمام معنی نهاده است.

و دلالت لفظ بر جزء و یا بر خارج آن، «**عقلیه**» نامیده می‌شود. چون دلالت لفظ بر هر یک از جزء یا خارج موضوع‌له، از جهت حکم عقل است.

دلالت لفظ، بر جزء و خارج موضوع‌له از این حیث عقلی است که خرد حکم می‌کند هر جا کل پدید آید این پدید آمدن مستلزم پدیدآمدن جزء نیز هست. و هر جا ملزوم باشد لازمهٔ آن حصول لازم است.

حصول کلّ مستلزم حصول جزء است. (در ارتباط با دلالت تضمّن)

حصول ملزوم مستلزم حصول لازم است. (در ارتباط با دلالت التزام)[2]

---

۱. منطق صوری، ص ۶۰، ۶۱ و ۶۲ با تصرّفهای اندک.

۲. شیخ اشراق دلالت تضمّن را دلالت «حیطه» و دلالت التزام را دلالت «تطفل» نام داده است.

والمنطقیون یُسَمُّونَ الثلاثة وَضعیة باعتبار أنّ للوضع مَدْخلاً فیها و یَخصُون العَقلیة بما یـقابل الوضعیة والطبیعیّة کدَلالة الدُخان علی النار

ولی اهل منطق، هر سه دلالت مطابقه، تضمّن و التزام را وضعیه می‌نامند بدین اعتبار کـه وضع در آنها دخالت دارد و دلالت عقلیه را دلالتی می‌دانند که در برابر دلالت وضعیه و طبیعیه است. مانند دلالت دود بر آتش که از دلالتهای عقلیه است.

«**مَدْخلاً فیها**»: چون وضع، در این سه دلالت نقش دارد.

نقش وضع در دلالت لفظ بر تمام موضوع‌له آشکار است. لیکن نـقش وضـع در دلالت تضمّن از این روست که آن دلالت، بر دو چیز توقف دارد:

۱. وضع لفظ بر مجموع.

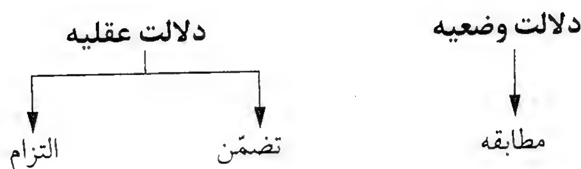
۲. انتقال عقل از کلّ به جزء.

و دلالت التزام نیز بر دو چیز مبتنی است:

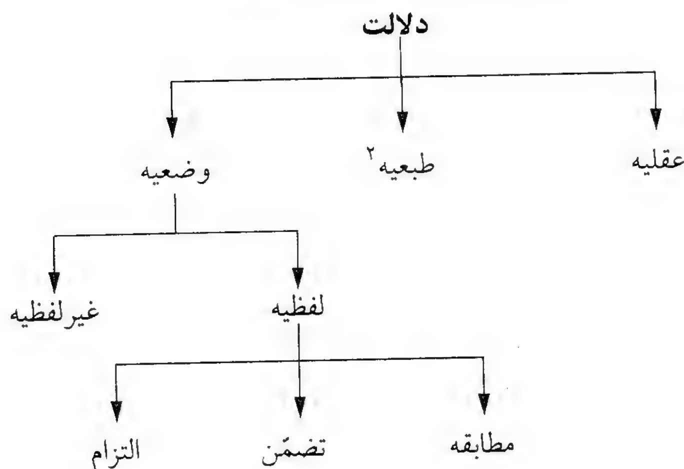
۱. وضع لفظ بر ملزوم.

۲. انتقال عقل از ملزوم به لازم.

چون تقسیم دلالتها نزد اهل بلاغت و اهل منطق متفاوت است من ابتدا توجّه شما را بـه تقسیم دلالتهای مقصوده پیش اهل بیان جلب می‌کنم و سپس نگاهتان را به نمودی از تقسیم دلالتها در نظر اهل منطق می‌سپارم.



ترسیم تقسیم دلالتها نزد اهل منطق[1]



(و تقیَّد الاوُلی) مِنَ الدّلالات الثلاث (بالمطابقة) لتطابق اللفظ و المعنی (و الثانیة بالتضمّن) لکون الجزء فی ضمن المعنی الموضوع له (والثالثة بالالتزام) لکون الخارج لازماً للموضوع له.

دلالت نخست از این سه دلالت مقیّد به قید مطابقه می‌شود یعنی به دلالت لفظ بر تمام موضوع‌له خویش می‌گوییم «دلالت مطابقه» و بدینسان واژهٔ دلالت به آن اضافه می‌گردد و کلمهٔ مطابقه قید اضافی می‌شود و یا در برخی از جاها واژهٔ «مطابقه» صفت دلالت، قرار می‌گیرد و قید وصفی می‌گردد. نام «مطابقه» از این روست که در این دلالت، لفظ و معنا برابر است.

---

۱. نگاه کنید به المنطق، ج ۱، ص ۳۹. و منطق صوری، ص ۵۷ تا ۶۰ و اساس الاقتباس، ص ۷ و شرح حکمة الاشراق سهروردی نوشتهٔ قطب الدّین شیرازی، ص ۳۵. و کشّاف اصطلاحات الفنون، ص ۴۸۶ و دستورالعلماء، ج ۲، ص ۱۰۵.

۲. هر کدام از دلالتهای عقلی و طبعی نیز بر دو قسم لفظی و غیرلفظی تقسیم می‌شود.

و دلالت لفظ، بر جزئی از معنایش مقیّد به قید تضمّن می‌شود چون جزء در ضمن معنای موضوع‌له آن است.

و دلالت لفظ، بر خارج از موضوع‌له مقیّد به قید التزام می‌گردد زیرا آن، خارج لازم موضوع‌له است.

فان قیل: فَرَضْنا لفظاً مشترکاً بین الکلّ و جزئه و لازمه کلفظ الشّمس المشترک مثلاً بین الجِرم و الشّعاع و مجموعهما فاذا أطلق علی المجموع مطابقةً و اعتبر دلالته علی الجِرم تضمّناً و الشّعاع التزاماً فقد صدق علی هذا التضمّن و الالتزام أنّها دلالة اللفظ علی تمامْ الموضوع له و اذا أطلق علی الجِرم أو الشُعاع مطابقة صدق علیها أنّها دلالة اللفظ علی جزء الموضوع له أو لازمه و حینئذٍ ینقض تعریف کلّ من الدَلالات الثلاث بالأخریین.

اگر کسی بگوید: زمانی که ما یک واژهٔ مشترک لفظی داشته باشیم که آن واژه، یک بار برای تمام یک معنا وضع شده باشد بار دیگر برای جزء آن و سومین بار برای لازمش. مثلاً اگر کلمهٔ «**شمس**» سه بار بدین سان وضع شده باشد:

۱. برای جِرم تنها یعنی برای آن کرهٔ مخصوص.

۲. برای شُعاع تنها.

۳. برای هر دو.

بنابراین اگر کلمهٔ «**شمس**» بر هر دو به کار گرفته شود به عنوان دلالت مطابقه و دلالتش بر جِرم دلالت تضمّنی اعتبار گردد و دلالتش بر شُعاع، دلالت التزامی لحاظ شود[۱]، آنگاه بر این دلالت تضمّن و التزام صدق می‌کند که دلالت لفظ بر تمام موضوع‌له است. (چون بر هر کدام از اینها جداگانه وضع شده است)

و هر گاه واژهٔ «**شمس**» بر جرم تنها یا شُعاع تنها به کار رود به عنوان دلالت مطابقه در این صورت نیز می‌توان گفت: این دلالت لفظ بر جزء موضوع‌له است. پس تضمّن بر آن صدق می‌کند یا دلالت لفظ بر لازم موضوع‌له است و التزام بر آن صدق می‌کند.

در این هنگام، تعریف هر کدام از این دلالتها با دو دلالت دیگر نقض می‌گردد. یا به تعبیر

---

۱. وقتی دلالتش بر شُعاع، التزام لحاظ می‌گردد که کلمهٔ «شمس» تنها بر جِرم وضع شده باشد.

دیگر، تعریف مانع اغیار نیست.[1]

«**مجموعهما**»: جرم و شعاع. ضمیر «**علیها**» و «**أنّها**» به دلالت بر می‌گردد.

«**جِرم**»: به کسر اول به معنی ماده، جسم و پیکر است و در اینجا مقصود کرهٔ خورشید است.

«**شُعاع**»: به ضمّ اوّل به معنی پرتو و نور است.

«**بالأُخریین**» تثنیهٔ اُخری است و به معنی آن دو دلالت دیگر است.[2]

فالجواب أَنَّ قید الحیثیة مأخوذ فی تعریف الأمور الّتی تختلف باعتبار الاضافات حتّی اَنّ المطابقة هی الدَلالة علی تمام ما وضع له من حیث اِنّه تمام ما وضع له و التضمّن هی الدلالة علی جزء ما وضع له مِنْ حیث اِنّه جزء ما وضع له و الالتزام هی الدلالة علی لازمه مِنْ حیث اِنّه لازم ما وضع له و کثیراً ما یترکون هذا القید اعتماداً علی شهرة ذلک و انسیاق الذهن الیه

پاسخ آن اشکال، چنین است: قید حیثیت در تعریف چیزهایی که اختلافشان به اعتبار نسبت‌ها است، لحاظ می‌گردد.

بدین سان که مطابقه، دلالت بر تمام موضوع‌له است به این لحاظ که آن، تمام موضوع‌له آن است. و تضمّن، دلالت بر جزء موضوع‌له است از این رو که آن جزء موضوع‌له آن است.

و التزام، دلالت بر لازم موضوع‌له است از این جهت که آن، لازم موضوع‌له است. و بسیاری از اوقات، آوردن این قید، در تعریف رها می‌شود چون لحاظ این قید، شهرت دارد و ذهن به آن می‌گراید و به سوی آن روانه می‌شود.

توضیح

چیزها دو گونه است:

۱. امور متباینه.

۲. امور نسبیّه و اضافیّه.

امور متباینه ذاتاً با یکدیگر تغایر دارند، مثل سنگ، چوب، انسان و ... در تعریف این چیزها قید حیثیت لحاظ نمی‌شود یعنی نمی‌گویند: این مادّه سنگ است از این جهت که ...

---

۱. این اشکال و پاسخ آن در حاشیهٔ صفحهٔ اول منطق کبری مندرج در جامع‌المقدمات چاپ قدیم ذکر شده است.

۲. از این عبارت بر می‌آید که تعریف، شش مورد نقض دارد بدین سان که مطابقه دو مورد نقض، التزام و تضمّن نیز هر کدام دو مورد نقض دارند.

لیکن امور نسبیّه یا اضافیّه ذاتاً با هم تغایر ندارند و مصداقاً قابل جمعند. مثل کوچک بودن یا بزرگ بودن. پدر یا فرزند بودن، بالا یا پایین بودن و ... .

در تعریف این امور، قید حیثیت لحاظ می‌گردد. می‌گوییم: این چیز نسبت به آن چیز، کوچک و نسبت به چیز دیگری بزرگ است.

یا از جهت وزن، کوچک و از نظر قیمت بزرگ است، یا از این رو که فرزند دارد پدر است و از این حیث که پدر دارد، فرزند است.

دلالتهای مطابقه، تضمّن و التزام نیز از امور اضافیّه و نسبیّه هستند چون نسبت به تمام موضوع‌له یا جزء یا لازم آن سنجیده می‌شوند. از این رو قید حیثیت در آنها لحاظ می‌شود و اگر بر یک چیز، مطابقه، تضمّن و التزام صدق کرد از حیث نسبت و با قید حیثیت اینها از هم جدا می‌شوند.

«**مأخوذٌ**»: به کار گرفته می‌شود، لحاظ می‌گردد.

«**الاضافات**»: نسبتها.

ضمیر «**علی لازمه**» به موضوع‌له باز می‌گردد.

«**شهرة ذلک**»: شهرت قید حیثیت.

«**انسیاق**»: روانه شدن. این واژه به غلط در کتابهای چاپ قدیم به صورت «**انسباق**» درآمده است.[1]

(و شرطه) أی الالتزام (اللزوم الذهنی) أی کون المعنی الخارجي بحيث يلزم من حصول المعنی الموضوع له فی الذهن حصوله فیه امّا علی الفور أو بعد التأمل فی القرائن و الأمارات و لیس المراد باللزوم عدمَ انفکاک تعقل المدلول الالتزامی عن تعقل المسمّی فی الذّهن أصلاً أعنی اللزومَ البیّن المعتبر عند المنطقیین.

و شرط التزام، لزوم ذهنی است. یعنی معنی خارجی به گونه‌ای باشد که وقتی معنی موضوع‌له در ذهن پدید آمد آن نیز بی‌درنگ یا با اندیشه در قرینه‌ها (واسطه‌ها) و نشانه‌ها پدید آید.

و مقصود این نیست که تعقل مدلول التزامی در ذهن، هیچگاه از تعقل مدلول مطابقی جدا

---

۱. چاپ قدیم مختصر، ص ۱۲۹.

نشود. یعنی مراد، لزوم بیّنی که پیش اهل منطق معتبر است، نیست.

توضیح

لازم شئ بر سه قسم است:

۱. لازم وجود خارجی که هر وقت ملزوم در خارج موجود شود، لازم نیز موجود شود. مانند احراق که لازم وجود خارجی آتش است. یعنی هر وقت آتش در خارج موجود شود، آن نیز موجود شود.

۲. لازم وجود ذهنی یعنی لازمی که هر وقت ملزوم در ذهن حاصل گردد، آن نیز حاصل گردد. مانند بینایی که لازم وجود ذهنی کوری است. یعنی هر وقت کوری در ذهن حاصل شود، بینایی نیز حاصل گردد. چون کوری یعنی فاقد بینایی بودن.

۳. لازم ماهیّت و آن امری است که هم در خارج و هم در ذهن لازم شئ باشد مانند زوجیّت چهار که هر گاه چهار در خارج حاصل شود، زوجیّت با آن همراه است، و همچنین هر گاه در ذهن پدید آید، باز تصوّر زوجیّت با آن خواهد بود.»[1]

با نگاهی دیگر، لازم دو گونه است:

۱. بیّن.

۲. غیر بیّن.

لازم بیّن آن است که لزومش بدیهی و غیر بیّن آن است که لزومش نظری باشد.

باز بیّن دو قسم است:

۱. بیّن به معنی اخص.

۲. بیّن به معنی اعم.

بیّن به معنی اخص آن است که از تصور ملزومش تصور آن نیز بدون نیاز به چیز دیگری به دست آید.

بیّن به معنی اعم آن است که از تصور آن و تصور ملزوم و تصور نسبت بین آن دو، باور به

---

۱. منطق صوری، ص ۶۱.

ملازمه پدید آید.[1]

«**حصوله فیه**»: حصول آن معنی خارجی در ذهن.

«**امّا علی الفور**»: اشاره است به لزوم بیّن با دو قسمش.

«**أو بعد التأمل ...**» اشاره است به لزوم غیر بیّن.

«**و لیس المراد باللزوم ...**» یعنی این لزوم بیّن، فقط مراد نیست نه این که چنین لزومی از دلالت التزام خارج باشد. دقّت کنید.[2]

و اِلاّ لَخَرَجَ کثیر مِنْ معانی المجازات و الکنایات عَنْ أن تکون مدلولات التزامیة وَ لَما تأتی الاختلاف بالوضوح فی دَلالة الالتزام أیضاً

و «**الاّ**» اگر مراد از لزوم، تنها لزوم بیّن معتبر پیش اهل منطق باشد، آنگاه بسیاری از معانی مجازیه و کنابیه، از این که مدلول التزامی باشند خارج می‌گردند.

(چون این معانی مجازی و کنایی لزومشان بیّن منطقی نیست و چه بسا یک ملازمهٔ عرفی است.)[3]

و اگر مراد از لزوم در دلالت التزام لزوم بیّن منطقی باشد آنگاه در دلالتهای التزام، تفاوت در وضوح، وجود نخواهد داشت.

زیرا وقتی که همهٔ دلالتهای التزام لزومشان بیّن منطقی باشد بدین گونه که هر لازمی از ملزومش در ذهن، جدایی نیابد در آن هنگام همهٔ لازمها دلالتشان بر ملزوم یکسان می‌شود.

و تقیید اللزوم بالذّهنی اشارة الی أنّه لا یشترط اللزوم الخارجی کالعمی فانّه یدلّ علی البصر التزاماً لانّه عدم البصر عمّا من شأنه اَنْ یکون بصیراً مع التنا فی بینهما فی الخارج.

مقیّد ساختن لزوم به لزوم ذهنی اشاره است به این که لزوم خارجی شرط نیست. مثلاً کوری دلالت التزامی بر بینایی دارد چون کوری نابینایی چیزی است که شایستگی بینایی دارد با این که بین کوری و بینایی در خارج تنافی هست.[4]

---

۱. المنطق، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶. و اساس الاقتباس، ص ۲۳.

۲. به تعبیر دیگر: این لزوم بیّن به تنهایی مراد نیست بل مقصود، اعم از این لزوم و غیر این لزوم است.

۳. مرا گر دل دهی ور جان ستانی / عبادت لازم است و بنده ملزوم (سعدی)

گفتنی است: این لزوم گستردهٔ ذهنی که در بلاغت مطرح است شامل تداعی معانی نیز می‌شود.

۴. تقابل کوری و بینایی تقابل عدم و ملکه است.

ضمیر «**فانّه**» و «**لانّه**» به «**عمی**» باز می‌گردد.

ضمیر «**من شأنه**» به مای موصوله در «**عمّا**» رجوع می‌کند.

«**بینهما**»: عمی و بصر.

و من نازَعَ فی اشتراط اللزوم الذهنی فکأنّه ارادَ باللزوم البیّنَ بمعنی عدم إنفکاک تعقله عن تعقل المسمّی

و کسی که در اشتراط لزوم ذهنی برای دلالت التزام نزاع کرده است (یعنی گفته شرط نیست) گویا مرادش از لزوم، لزوم بیّن است که معنای آن جدا نشدن تصور لازم از تصور معنای مطابقی است.

توضیح

ابن حاجب گفته است: لزوم ذهنی شرط نیست. اکنون شارح می‌گوید: گویا مراد ابن حاجب لزوم بیّن به معنی اخص بوده است که در آن، تصور لازم هیچگاه از تصور ملزوم جدا نیست. و این سخن، منافات با اشتراط لزوم ذهنی به طور مطلق ندارد. ضمیر «**تعقله**» به لازم بر می‌گردد.

«**مسمّی**»: نامیده شده. به نامی خوانده شده. صاحب نام. در اینجا مراد از «**مسمّی**» معنای مطابقی لفظ است.

و المصنّف أشار الی أنّه لیس المراد باللزوم الذهنی اللزوم البیّنَ المعتبر عند المنطقیین بقوله: (و لو لاعتقاد المخاطب بعرف) أی و لوکان ذلک اللزوم ممّا یثبته اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام اذ هو المفهوم مِنْ اطلاق العرف (او غیره) یعنی العرفَ الخاص کالشّرع و اصطلاحات أرباب الصناعات و غیر ذلک.

و مصنّف اشاره کرد به این که مراد از لزوم ذهنی، لزوم بیّن معتبر پیش اهل منطق نیست، با این سخن: «و اگر چه آن لزوم، بر اساس اعتقاد و باور مخاطب به عرف باشد» یعنی و لو این که آن لزوم، از چیزهایی باشد که عرف عمومی انگیزه شده تا اعتقاد مخاطب آن را اثبات کند.

شارح می‌گوید: ما کلمهٔ «عرف» را به عرف عام تفسیر کردیم چون هر جا واژهٔ عرف (بدون قید یعنی مضاف الیه) به کار رود مراد از آن عرف عمومی مردم است. یا آن لزوم، پدیدهٔ غیر عرف عام یعنی عرف خاص مانند شرع یا مولود اصطلاحات صاحبان علوم و فنون و یا

غیر اینها باشد.

توضیح

مصنّف و شارح برای این که بیان کنند مقصود از لزومی که در دلالت التزام مطرح است تنها لزوم بیّن به معنای اخص نیست و شامل ملازمه‌های گستردهٔ بسیاری می‌شود، گفتند: اگر چه آن لزوم ذهنی مخاطب، مولود این چیزها باشد، کافی است.

۱. مولود عرف عام.[۱]

۲. مولود عرف خاص مانند عرف اهل شرع[۲] و اصطلاحات صاحبان علوم و فنون.[۳]

۳. مولود قرائن و شواهد حالیه.[۴]

«**و لو لاعتقاد المخاطب**» در مختصرهای چاپ جدید به غلط «**و لو لا اعتقاد المخاطب**» نوشته شده است.

«**اصطلاحات أرباب الصناعات**» مقصود از صناعات، علوم و فنون است.[۵]

«**غیر ذلک**»: غیر از آنچه گفته شد که مراد شواهد و قرائن است.

(والایراد المذکور) أی ایراد المعنی الواحد بطُرُقٍ مختلفة فی الوضوح (لا یتأتی بالوضعیة) ای بالدَلالات المطابقیة (لانّ السّامع إنْ کان عالماً بوضع الالفاظ) لذلک المعنی (لم یکن بعضها أوضح

---

۱. عرف و عرفیات، روشها و منشأهایی است که عموم تقریبی مردم، آنها را پذیرفته‌اند. به علت تقارن برخی از چیزها با بعض دیگر در عرف، بین آنها ملازمهٔ ذهنی پدید آمده است. مثل سوگمندی و پوشیدن لباس سیاه، و مانند سیاه یا سبز بودن عمامه و سیّد بودن، مثل چراغانی و وجود جشن، و مانند عید نوروز و دید و بازدید، نوپوشی و روبوسی و ... برخی گفته‌اند: عرفیات عامه چیزهایی است که واضع معین ندارد.

۲. مقصود از عرف اهل شرع چیزهایی است که برگرفته از فرهنگ دینی است و بین اهل شرع تداول یافته. بی‌تردید در بین اهل شرع بعضی چیزها با بعض دیگر همراه است و ملازمهٔ ذهنی در دین‌گرایان پدید آورده. مثل ملازمهٔ ذهنی بین مسجد و نماز، اذان و مسجد، محراب و پیشنماز، منبر و خطیب، حج و احرام، کعبه و طواف جنابت و غسل و ... .

۳. دانش‌پژوهان و حرفه‌مداران، در دانش و حرفهٔ خویش اصطلاحاتی به کار می‌برند. در قلمرو هر دانش و حرفه‌ای پیوسته بعضی چیزها با بعض دیگر همساز است. در اهل این صناعات، بین چیزهای همساز، ملازمهٔ ذهنی پدید می‌آید. مثلاً در میان نحویان، بین مبتدا و خبر، بین فاعل و رفع، بین مضاف‌الیه و جرّ ملازمهٔ ذهنی هست.

۴. گاه گاه قرینه‌های حالیه، تلازم ذهنی پدید می‌آورد. مثل وجود تابوت و ماتم گرفتگان که مرگ را در ذهن خطور می‌دهد.

۵. صناعت به علم نیز گفته می‌شود. نگاه کنید به حاشیهٔ حسن چلبی بر مطوّل.

دلالةً علیه من بعض)

ارائهٔ یک معنی به شیوه‌ها و ترکیبهایی که دلالتشان متفاوت باشد با دلالت وضعیه یعنی با دلالتهای مطابقی ممکن نیست. برای این که شنونده اگر به وضع همهٔ واژه‌هایی که برای آن معنا هست، آگاه باشد، دلالت برخی از آن الفاظ بر معنی از بعض دیگر آشکار تر نیست. ضمیر «**بعضها**» به الفاظ و ضمیر «**علیه**» به معنی بر می‌گردد.

(والاّ) أی و إنْ لَم یکن عالماً بوضع الالفاظ (لم یکن کل واحد) من الالفاظ (دالاً علیه) لتوقف الفهم علی العلم بالوضع مثلاً اذا قلنا: خدّه یشبه الورد فالسّامع ان کان عالماً بوضع المفردات و الهیئة الترکیبیّة امتنع اَنْ یکون کلام آخر یؤدّی هذا المعنی بطریق المطابقة دلالة أوضح أو اخفی لانّه اذا أقیم مقام کل لفظ ما یرادفه فالسّامع اِنْ عَلِمَ الوضع فلا تفاوت فی الفهم و اِلاّ لم یتحقق الفهم

و اگر شنونده عالم به همهٔ الفاظی که بر یک معنا دلالت می‌کند نباشد. آنگاه همهٔ واژه‌ها بر آن معنا دلالت ندارد. چون فهمیدن معنا متوقف بر دانستن وضع واژه‌هاست. مثلاً وقتی می‌گوییم: «رخسارهٔ او مانند گل است» اگر شنونده تک‌تک واژه‌هایی راکه در این سخن به کار رفته است، بداند و از هیئت ترکیبیه آگاه باشد، یعنی مسندالیه و مسند این کلام و اسنادش را بشناسد. در این هنگام ممتنع است که بشود همین معنا را به شیوهٔ مطابقه با الفاظ دیگری بیان کرد و آن الفاظ، دلالتش آشکارتر یا پنهان‌تر باشد.

زیرا ما زمانی که به جای هر واژه‌ای واژهٔ مرادفش را نهادیم شنونده اگر وضع واژه‌های جدید را بداند آنگاه فهم جملهٔ پیشین و جملهٔ جدید برای او یکسان است و اگر وضع واژه‌های مرادف را نداند اصلاً فهمی تحقق پیدا نمی‌کند.

«**خدّ**»: رخساره، چهره.

«**ورد**»: گل. (گل سرخ)

«**بطریق المطابقه**» یعنی به شیوه‌ای که لفظ در معنای اصلی خود به کار رود نه در جزء یا در لازمش. یا به تعبیر دیگر: دلالت لفظی بر معنی، دلالت تضمّن و التزام نباشد. مقصود شارح این است. که ما یک معنا را با واژه‌های مترادف بیان کنیم مثلاً در عربی بگوییم:

خَدّه یشبه الوَرد رخش مثل گل است.

یا: **و جنته یماثل النَّور** چهره‌اش بسان شکوفه است. نَور به فتح نون به معنی شکوفه است.

یا: **صفحته کالزَهرَة** (صورتش مانند گل ـ شکوفه است.)

و در فارسی بگوییم: چهرهٔ او چون آفتاب است.

یا: صورتش مانند خورشید است.

یا: رخسارش بسان مهر است.[۱]

این جملات، تفاوت در وضوح دلالت ندارند چون دلالتشان مطابقی است و تضمّنی و التزامی نیست.

و انّما قال: لم یکن کلّ واحد لأنّ قولَنا: «هو عالم بوضع الألفاظ» معناه اَنّه عالم بوضع کلّ لفظ فنقیضه المشار الیه بقوله: «و اِلاّ» یکون سلباً جزئیاً ای اِن لم یکن عالماً بوضع کلّ لفظ فیکون اللازمُ عدمَ دلالة کلّ لفظ و یَحتمل اَن یکونَ البَعضُ منها دالاً لاحتمال اَنْ یکون عالماً بوضع البعض

مصنّف گفت: «**لَم یکن کلّ واحد دالاّ علیه**»[۲] یعنی همهٔ واژه‌ها دلالت بر آن معنا نمی‌کند. (این جمله، سالبهٔ جزئیه است چون واژهٔ کل بعد از حرف نفی آمده است.) برای این که معنی «**هو عالم بوضع الالفاظ**» که مصنّف به کار برد[۳]، این است که او به همهٔ الفاظ آگاه است. پس این جملهٔ مصنّف، موجبهٔ کلیّه است و نقیض آن که به وسیلهٔ «**اِلاّ**» به آن اشاره شد باید سالبهٔ جزئیه باشد. بدین سان: «**اِن لم یکن عالماً بوضع کلّ لفظ**» بنابراین لازمهٔ این سالبهٔ جزئیه، سخن مصنّف است که گفت: «**لم یکن کل واحد دالاً علیه**» یعنی همهٔ واژه‌ها دلالت ندارد و احتمال دارد که برخی از آن واژه‌ها دلالت بر معنا داشته باشد و شنونده آگاه به وضع آن بعض باشد.[۴]

ضمیر «**فنقیضه**» به قول بر می‌گردد. و ضمیر «**المشارالیه**» به نقیض.

---

۱. مهر به معنی خورشید است.

۲. و نگفت «لم یکن واحد منها» چون اگر این گونه گفته بود سالبهٔ کلیه می‌شد.

۳. شارح می‌بایست بگوید: «لانّ معنی قوله» یعنی معنی قول مصنّف. لیکن گفته است: «لانّ معنی قولنا» ولی سخن مصنف را آورده است.

۴. این سخن اشاره دارد به اعمّ بودن سالبهٔ جزئیه نسبت به سالبهٔ کلیّه بدین گونه که این سالبهٔ جزئیه صادق است بر جایی که شنونده اصلاً آگاه بر وضع هیچ یک از آن واژه‌ها نباشد و هم صادق است بر جایی که آگاه بر وضع برخی از واژه‌ها باشد.

کوتاه سخن این که: مصنف یک موجبهٔ کلیّه آورد بدین شکل «لِانّ السّامع اِن کان عالماً بوضع الالفاظ» این جمله، موجبهٔ کلیه است چون «الالفاظ» جمع الف و لام داراست. و پس از آن با «اِلاّ» به نقیض این موجبهٔ کلیّه اشاره کرد و نقیض موجبهٔ کلیه، سالبهٔ جزئیه است بر این اساس گفت: «لم یکن کل واحدِ دالاً علیه»

وَ لقائلٍ اَنْ یقولَ لا نُسلّم عدَم التفاوت فی الفهم علی تقدیر العلم بالوضع بل یجوز اَنْ یَحضُرَ فی العَقْلِ معانی بعضِ الألفاظ المخزونةِ فی الخَیال بأدنی التفاتٍ لکثرة المُمارَسَة والمؤانسة و قُرب العَهد بها بخلاف البعض فَانّه یحتاج الی التفات أکثر و مراجَعَةٍ أطول مع کون الألفاظ مترادفة و السّامع عالماً بالوضع و هذا ممّا نجده من أنفسنا.

کسی می‌تواند بگوید: بر فرض این که شنونده علم به وضع واژه‌ها داشته باشد ما نمی‌پذیریم که در آن هنگام فهم واژه‌ها برایش تفاوت ندارد بلکه ممکن است معانی برخی از واژه‌هایی که در قوهٔ «خیال» انباشته شده با اندک توجّهی در ذهن حاضر گردد. چون به کارگیری آن واژه‌ها زیاد بوده است و انس با آنها بیشتر و آشنایی با آنها نزدیک‌تر. به خلاف برخی از واژه‌ها که دریافت معنی آنها نیاز به توجّه بیشتر و رجوع گسترده‌تر دارد. با این که همهٔ آن واژه‌ها مترادف است و شنونده آگاه به وضع واژه‌هاست. و این چیزی است که خودمان آن را درک می‌کنیم و آن را می‌یابیم.

کوتاه سخن این که: عبارت «**لقائلٍ**...» انتقادی است به مصنّف که گفت: در دلالتهای مطابقه و در به کارگیری الفاظ مترادف، تفاوت در وضوح نیست. اشکال کننده می‌خواهد بگوید: در بین واژه‌های مترادف نیز تفاوت در وضوح هست. مثلاً واژه‌های «**بحر**»، «**قَمْقام**»، «**محیط**» «**یَمّ**» همه به معنای دریاست ولی بی‌شک کلمهٔ «**بحر**» زودتر و واضحتر در ذهن تجلّی می‌کند.

«**المخزونة فی الخیال**»: انباشته شده در «خیال»

در اینجا دو نکته گفتنی هست:

۱. «**خَیال**» به فتح اول صحیح است و به کسر آن غلطی است که در بین فارسی‌زبانان تداول یافته است.[1]

۲. مقصود از خیال در اینجا قوّه‌ای است که صورتهای گرفته شده توسط حسّ مشترک را نگاه می‌دارد. در حقیقت، خیال، خزانه، انبار و بایگانی صورتهایی است که حس مشترک دریافت کرده است.[2]

---

۱. نگاه کنید به لغتنامهٔ دهخدا. و منتخب اللغات، ص ۱۸۵. البته «خیال» به معنی پندار هم می‌آید. حافظ گفته:

خیال تیغ تو با ما حدیث تشنه و آبست — اسیر خویش گرفتی بکش چنانکه تو دانی

۲. تعریفات جرجانی، ص ۴۶، غیاث اللغات، ص ۳۴۸.

«**ممارست**»: پیگیری رنج آور کاری. انجام دادن. تمرین و .... [۱]

والجواب أنَّ التوقف انّما هو من جهة تذکّر الوضع و بعد تحقق العِلم بالوضع و حصوله بالفعل فالفهم ضروریّ

پاسخ این است که: اگر ما در دریافت برخی از واژه‌های مترادف توقف در فهم و کندی در درک داریم به جهت یادآوردن وضع است. (گویا ما معنی را فراموش کرده‌ایم و اندکی تأمّل لازم است تا به یادمان بیاد.) و پس از این که علم به وضع لغات تحقق یافت و آن علم به وضع بالفعل به دست آمد، آنگاه فهمیدن معانی واژه‌ها حتمی است.

یادآوری

«**تذکّر الوضع**»: یادآوردن وضع. در مختصرالمعانی چاپ ارومیه به جای «**الوضع**» اشتباهاً «**الواضع**» چاپ شده است. [۲]

و «**حصوله بالفعل**» به غلط «**حصوله بالعقل**» طبع شده است. [۳]

ضمیر «**حصوله**» به علم باز می‌گردد.

«**بالفعل**» در برابر «**بالقوّه**» است. یعنی حصول آماده، حاضر و آشکار.

(و یتأتی) الایراد المذکور (بالعَقلیة) من الدّلالات (لجواز اَنْ تَختلف مراتب اللزوم فی الوضوح) ای مراتب لزوم الأجزاء للکلّ فی التضمّن و مراتب لزوم اللوازم للملزوم فی الالتزام و هذا فی الالتزام ظاهر فَانه یجوز اَنْ یکونَ للشئ لوازم متعددة بعضها اقرب الیه من بعض و أسرع انتقالاً منه الیه لِقلّة الوَسائط فیمکن تأدیة الملزوم بالالفاظ الموضوعة لهذه اللوازم المختلفة الدَّلالة علیه وضوحاً و خفاءً

ارائهٔ یک معنا به شیوه‌های گوناگون با دلالتهای عقلی ممکن است. چون امکان دارد مراتب لزوم از جهت وضوح متفاوت باشد یعنی مراتب لزوم اجزا برای کلّ در دلالت تضمّن و مراتب لزوم لوازم برای ملزوم در دلالت التزام فرق داشته باشد.

و این تفاوت مراتب لزوم در التزام آشکار است. زیرا ممکن است یک چیز، لوازم گوناگونی داشته باشد که برخی از آن لوازم به آن چیز نزدیک‌تر از بعض دیگر باشد و انتقال از

---

۱. نگاه کنید به منتخب اللغات، ص ۴۷۷ و فرهنگ بزرگ جامع نوین و لغتنامهٔ دهخدا.

۲. مختصر المعانی چاپ جدید، ص ۶ بیان.

۳. مختصر المعانی چاپ جدید، ص ۶ بیان.

آن بعض به آن چیز زودتر شکل گیرد. چون واسطه‌ها اندک است.[۱]

در این هنگام می‌توان ملزوم را به وسیلهٔ الفاظی ادا کرد که برای این لوازم وضع شده است و دلالت آن الفاظ بر آن معنی از جهت وضوح و خفاء متفاوت است.[۲]

شرح

یک چیز ممکن است لوازم گوناگونی داشته باشد. مثلاً سخاوت محسن، پیامدها و لوازم مختلفی دارد. او سفره می‌گسترد، گربه‌هایش چاق و سگهایش ترسو هستند و در خانه باز است.

اینها همه از لوازم آن سخاوت است و می‌توان سخاوت او را به وسیلهٔ هر یک از این جملات بیان کرد.

در ادبیات کهن می‌گفتند: سخاوت یک نفر را می‌توان با هر یک از این لوازم ایراد کرد:

محسن کثیر الضیفان (مهمانان بسیار دارد.)

محسن کثیر احراق الحَطَب (سوزاندن هیزمش زیاد است.)

محسن کثیر الرّماد (خاکسترش فراوان است.)[۳]

محسن هزیل الفصیل (شتر بچه‌اش لاغر است.)[۴]

محسن جَبان الکلب (سگش ترسو است.)

این لوازم، برخی بدون واسطه سخاوت محسن را می‌فهماند بعضی با یک واسطه و پاره‌ای با چند واسطه. مثلاً مهمانان بسیار بدون واسطه و سوزاندن هیزم زیاد در آشپزخانه با دو واسطه سخاوت محسن را می‌فهماند.

بدین صورت: مصرف هیزم زیاد پدیدهٔ طبخ فراوان غذا برای مهمانان و کثرت مهمانان

---

۱. این اندک بودن (قلّة الوسائط) شامل جایی که واسطه نداشته باشد نیز می‌شود.

۲. تعریف علم بیان بدین گونه: «ایراد معنای واحد به طرق مختلف است مشروط بر این که اختلاف آن طرق مبتنی بر تخییل باشد» کاملاً غلط و غیرمحققانه است. چون دلالت لفظ بر جزء یا بر لازم آن، عقلی است نه خیالی.

۳. «رَماد» به فتح اول: خاکستر.

۴. «فصیل» شتر بچه‌ای که از شیر باز گرفته و از مادر جدا شده باشد. نگاه کنید به منتخب اللغات، ص ۴۱۱. و لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۲۲. خوب دقّت کنید لاغر بودنش را باید به اعتبار گذشته‌اش لحاظ کرد.

پدیدهٔ کرم اوست. در مثال سوم یک واسطه بیشتر می‌شود.

امّا دلالت مثال چهارم بدین گونه است: شتربچه‌اش لاغر است چون شیر کم خورده زیرا شیر شتر را او به مهمانان داده و این نمود سخاوت اوست.

و در مثال پنجم می‌گوییم: سگش ترسو است چون صاحب‌خانه او را تنبیه کرده است زیرا این سگ، مهمانان را دزد می‌پنداشته و بر آنان حمله می‌کرده و پی‌درپی از سوی صاحب خانه آزار دیده اکنون هر که را می‌بیند می‌ترسد مهمان باشد. یا کثرت واردین آن را ترسو ساخته است. «**هذا**» اشاره به اختلاف مراتب لزوم است.

«**انتقالاً منه الیه**»: از آن بعض به آن چیز. زودتر انتقال پدید آید.

و کذا یجوز اَنْ یکون للازمٍ ملزوماتٌ لزومه لبعضها اوضح منه للبعض الآخر فیمکن تأدیة اللازم بالالفاظ الموضوعة للملزومات المختلفة وضوحاً و خفاءً

و همین گونه ممکن است یک لازمی چندین ملزوم داشته باشد و لزوم آن لازم برای برخی از ملزومات واضح‌تر از آن لزوم با بعض ملزومات دیگر باشد. در این هنگام می‌توان لازم را به وسیلهٔ الفاظی که برای ملزومات وضع شده و دلالتهای مختلفی از جهت وضوح و خفا دارد، بیان کرد.

توضیح

سفیدی لازم است این لازم، ملزومات زیادی چون پنبه، برف، عاج، شیر و ... دارد. لزوم این لازم (سفیدی) با ملزومات از جهت وضوح متفاوت است.

مثلاً لزوم سفیدی با برف از همهٔ ملزومات واضح‌تر است. اکنون می‌توانیم به وسیلهٔ واژهٔ «برف» که برای ملزوم وضع شده است، لازم را اداکنیم. در ادبیات فارسی بسیار نمونه دارد که از سفید شدن موها تعبیر کرده‌اند: برف بر بام نشسته است. یعنی موها سفید گشته است.

ضمیر «**لزومه**» به لازم و ضمیر «**لبعضها**» به ملزومات و ضمیر «**منه**» به لزوم باز می‌گردد.

و اَمّا فی التضمّن فلانّه یجوز اَن یکون المعنی جزءاً من شئ و جزء الجزء من شئ آخر فدَلالة الشئ الّذی ذلک المعنی جزء منه علی ذلک المعنی أوضح من دَلالة الشئ الّذی ذلک المعنی جزء من جزئه مثلاً دَلالة الحیوان علی الجسم أوضح من دَلالة الانسان علیه و دلالة الجدار علی التراب أوضح من

دلالة البیت علیه.[1]

اَمّا تفاوت مراتب لزوم در دلالت تضمّن از این روست که ممکن است یک معنا جزئی از چیزی باشد و جزءجزء چیز دیگری باشد. پس دلالت چیزی که آن معنا جزء آن است بر آن معنا واضح‌تر است از دلالت چیزی که آن معنا جزء جزء آن است.

مثلاً دلالت حیوان بر جسم آشکارتر است از دلالت انسان بر جسم. و دلالت دیوار بر خاک آشکارتر است از دلالت خانه بر خاک.

بیان

در دلالت تضمّن گاهی مدلول (معنا) جزء دال است. مانند «جسم» (مدلول) که جزء «حیوان» (دال) است، لیکن جزءجزء انسان است. چون جسم، جزء حیوان و حیوان جزء انسان است. پس دلالت حیوان بر جسم آشکارتر از دلالت انسان بر جسم است.

و خاک (مدلول) جزء دیوار و دیوار جزء خانه است.

بی‌تردید دلالت دیوار بر خاک چون بی‌واسطه است آشکارتر است از دلالت با واسطهٔ خانه بر خاک. (دیوارهای گلین دوران باستان را در نظر بگیرید.)

گفتنی است: اجناس منطقی در شمار اجزاء است. مثلاً «انسان» نوع یا کل حساب می‌شود و حیوان، جسم نامی، و جوهر از اجناس یا اجزاء آن هستند.

فَإنْ قلت: بل الامر بالعکس فَإنَّ فهمَ الجُزء سابق علی فهم الکلّ قلت: نعم و لکنَّ المرادهنا انتقال الذهن الی الجزء و ملاحظته بعد فهم الکل و کثیراً ما یفهم الکلّ من غیر التفاتٍ الی الجزء کما ذکره الشیخ الرئیس فی الشِّفاء أنّه یجوز اَنْ یخطر النوع بالبال و لا یلتفت الذهن الی الجنس.

اگر بگویی: قضیه برعکس است یعنی این طور نیست که دلالت چیزی که معنا جزء آن است بر آن معنا آشکارتر باشد از دلالت چیزی که آن معنا جزءجزء آن است. بل دلالت چیزی که معنا جزء جزء آن است واضح‌تر از دلالت چیزی است که معنا جزء آن است.

چون فهم جزء، مقدّم بر فهم کل است و فهم جزء جزء بر فهم جزء پیشی دارد. بدین گونه

---

۱. از این بحث، به دست می‌آید که: دلالت لفظ بر جزء جزء معنا و همین‌طور هر چه اضافه افزون گردد داخل در دلالت تضمّن است و دلالت لفظ بر لازم لازمِ لازم نیز از قلمرو التزام بیرون نیست.

که وقتی واژه‌ای را شنیدیم که بر کل دلالت دارد؛ مثل واژهٔ انسان. اگر بخواهیم مدلول آن را به دست بیاوریم در آغاز، ذهن ما متوجّه اجزاء نخستین و اصلی آن می‌شود. یعنی نخست جسمیت بعد حیوانیت و پس از آن انسانیت را می‌فهمد. بنابراین آنچه در آغاز به ذهن انسان خطور می‌کند واضح‌تر و آشکارتر است. و در این مثال دیدیم که در آغاز، جسمیت که جزء جزء است به ذهن رسید و پس از آن حیوانیت. بنابراین، دلالت چیزی که جزء جزء است بر معنی از دلالت چیزی که جزء است آشکارتر است.

پاسخ این سخن چنین است: آری فهم جزء بر کل پیشی دارد و فهم جزء جزء بر فهم جزء مقدم است، لیکن در اینجا دلالت تضمّن در وجود، تابع دلالت مطابقه است. چون مقصود از دلالت تضمّن، انتقال ذهن از کلّ به جزء و اعتبار آن پس از فهم کلّ است.

با این اعتبار، نخست معنی موضوع‌له در ذهن شنونده می‌آید و پس از آن، ذهن، متوجّه جزء می‌گردد و سپس به جزء جزء می‌رسد.

به عبارت دیگر در این ارتباط، ذهن دو حرکت دو سویه دارد اگر مدلول لفظ را بخواهد بفهمد از جزء جزء آغاز می‌کند و بعد به جزء و سپس به کل منتقل می‌شود. و اگر مدلول را فهمیده باشد در آغاز متوجّه کل و بعد متوجّه جزء و سپس متوجّه جزء جزء می‌شود.

آنچه که گذشت پاسخ تسلیمی شارح بود یعنی در این پاسخ پذیرفت که فهم جزء مقدم بر کل است. و از اکنون جواب منعی است بدین گونه که می‌گوید: بسیاری از اوقات، کل بدون توجّه به جزء فهمیده می‌شود. همان‌گونه که شیخ‌الرئیس ابو علی سینا در شفا گفته است:[۱] ممکن است نوع در ذهن خطور کند و ذهن متوجه به جنس نشود. (مقصود از نوع کل و مراد از جنس جزء است.)

«**بال**»: خاطر.

---

۱. حسین بن عبدالله بن سینا مکنّی به ابوعلی و معروف به شیخ‌الرئیس و ابن سینا از فلاسفهٔ سترگ و پزشکان بزرگ اسلامی قرن پنجم است. او حدود صد کتاب نگاشته. یکی از شهرت‌آورترین کتابهای او کتاب شفا در منطق و فلسفه است.

وی در سال ۴۲۸ هجری جهان را بدرود گفت. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۷، ص ۵۸۹ و ۵۹۰، و روضات الجنّات، ج ۳، ص ۱۷۰، عیون‌الانباء، ص ۴۳۷، نامهٔ دانشوران، ج ۱، ص ۸۹، وفیات‌الاعیان، ج ۱، ص ۳۷۵، الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۳۲۰، حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۴۴۳.

ابواب علم البیان

(ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له) سواء کان اللازم داخلاً کما فی التضمّن أو خارجاً کما فی الالتزام (اِنْ قامت قرینة علی عدم ارادته) أی ارادة ما وضع له (فمجاز و اِلاّ فکنایة)

باب‌های علم بیان

سپس لفظی که به وسیلهٔ آن، لازم موضوع‌له اراده شده است چه آن لازم، داخل در موضوع‌له باشد، مانند دلالت تضمّن و چه خارج باشد مثل دلالت التزام، در هر دو وجه، اگر بر این که موضوع‌له اراده نشده قرینه‌ای دلالت کند، آن لفظ مجاز است و اگر قرینه‌ای دلالت نکند، کنایه است.

فعند المصنّف الانتقال فی المجاز و الکنایة کلیهما من الملزوم اِلی اللازم اذ لا دَلالة للازم من حیث اِنّه لازم علی الملزوم اِلاّ أنّ ارادة الموضوع له جائزة فی الکنایة دون المجاز.

از نظر مصنّف هم در مجاز و هم در کنایه، انتقال از ملزوم به سوی لازم شکل می‌گیرد.[1] (بدین گونه که ملزوم ذکر می‌شود و لازم اراده می‌گردد.) و انتقال از ملزوم به لازم برای این است که لازم از این حیث که لازم است، دلالت بر ملزوم ندارد. (پس فرق مجاز و کنایه در انتقال نیست.)

فقط ارادهٔ معنی موضوع له در کنایه جایز است و در مجاز جایز نیست.

گفت: «**مِنْ حیث اِنّه لازم**» یعنی لازم از این حیث که لازم است بر ملزوم دلالت ندارد. چون ممکن است لازم، اعمّ از ملزوم باشد. مثل حرارت که هم لازم تب و هم لازم آتش و هم لازم حرکت و اصطکاک است. لیکن ممکن است یک لازم از جهت دیگر ملزوم نیز باشد. آنگاه انتقال ممکن می‌شود. ملزوم گشتن لازم هنگامی است که آن، لازم مساوی باشد و این تساوی، لازم را ملزوم می‌سازد.[2]

(و قَدَّمَ) المجاز (علیها) أی علی الکنایة (لانّ معناه) أی المجاز (کجزء معناها) ای الکنایة لانّ معنی المجاز هو اللازم فقط و معنی الکنایة یجوز أن یکون هو اللازم و الملزوم جمیعاً و الجزء مقدم

---

۱. سکاکی انتقال در کنایه را از لازم به ملزوم می‌داند.

۲. مثل «ضاحک» برای انسان. از این رو که انسان تنها حیوانی است که می‌خندد پس «ضاحک» لازم مساوی با انسان و ملزوم نیز هست.

علی الکلّ طبعاً فیقدّم بحث المجاز علی بحث الکنایة وضعاً و اِنّما قال: کجزء معناها لظهور أنّه لیس جزء معناها حقیقةً فانّ معنی الکنایة لیس هو مجموع اللازم والملزوم بل هو اللازم مع جواز ارادة الملزوم.

مصنّف، مجاز را جلوتر از کنایه آورد برای این که معنای مجاز، مانند جزء معنای کنایه است. چون معنی مجاز، تنها لازم است و معنی کنایه می‌شود لازم و ملزوم با هم باشد. و جزء در وجود و پدید آمدن بر کلّ پیشی دارد.[1] از این رو بحث مجاز در چینش و نگارش بر بحث کنایه، مقدّم آورده می‌شود.

مصنّف گفت: مجاز مانند جزء است و نگفت جزء است. زیرا آشکار است که مجاز حقیقتاً جزء معنای کنایه نیست. چون معنی کنایه، همهٔ لازم و ملزوم نیست. بل معنی کنایه همان لازم است لیکن می‌توان ملزوم را نیز اراده کرد.

نکته‌ها

در آینده ـ ان شاء الله الرحمن ـ بحث گستردهٔ مجاز و کنایه پیش خواهد آمد.

اکنون به تعریفی کوتاه بسنده می‌شود.

مجاز و کنایه بر اساس اعتقاد مصنّف، ذکر ملزوم و ارادهٔ لازم است.

مثلاً شما می‌گویید: «بر زندگیم آتش افتاد» در این سخن، معنای مجازی آتش یعنی لازمهٔ آتش که سوختن و تباه شدن است، مورد توجّه قرار گرفته. بنابراین ملزوم (آتش) ذکر شده و لازم (سوختن و تباه شدن) اراده شده است.

یا می‌گویید: «هوشنگ خانه خراب شد.» این سخن، کنایه از سیه‌روزی اوست. در اینجا نیز ملزوم «خراب شدن خانه» ذکر شده است و لازمهٔ خراب شدن خانه یعنی بدبختی و بی‌پناهی اراده شده است.

لیکن در این مثال می‌توان ملزوم را نیز اراده کرد بدین گونه که هم خراب شدن خانه‌اش مراد باشد و هم سیه‌روزیش.

---

۱. قوام وجودی هر کلی به اجزاء آن است تا اجزاء نباشد هیچ گاه کلّ پدید نمی‌آید. مثلاً خانه کلّ است و آجر، سیمان و آهن اجزاء آن کلّ است و تا این اجزاء نباشد، کلّ تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین جزء در وجود بر کلّ پیشی دارد.

(ثم منه) أی من المجاز (ما یبتنی علی التشبیه) و هو الإستعارة الّتی کان اصلها التشبیه (فتعین التعرض له) أی للتشبیه أیضا قبل التعرض للمجاز الّذی أحد أقسامه الاستعارة المبنیّة علی التشبیه و لمّا کان فی التشبیه مباحث کثیرة و فوائد جمّة لم یُجْعَلْ مقدمةً لِبَحث الإستعارة بل جُعِلَ مَـقْصداً برأسه (فانحصر) المقصود من علم البیان (فی الثلاثة) التشبیه و المجاز و الکنایة.

قسمتی از مجاز بر تشبیه بنا می‌شود و آن استعاره است که بنیادش تشبیه است. بنابراین چون یکی از اقسام مجاز، استعاره است و استعاره مبتنی بر تشبیه است.[1] از این رو باید پیش از ذکر مجاز، سخن از تشبیه راند.

و چون در تشبیه، بحثهای فراوان و سودهای گسترده وجود دارد، مقدّمهٔ بحث استعاره قرار نگرفت بل آن یک باب و مقصود جداگانه شد. بنابراین هدف علم بیان تنها سه چیز است:

۱. تشبیه.

۲. مجاز.

۳. کنایه.

«**جمّه**»: فراوان. بسیار.

«**مقصداً برأسه**»: مقصد جداگانه.

---

۱. اگر از ارکان تشبیه، مشبه و ادات را برداریم و مثلاً هنگام آمدن مرد شجاعی بگوییم: جاء اسدٌ آنگاه، استعارهٔ تحقیقیه می‌شود و اگر مشبه‌به و ادات را حذف کنیم، استعارهٔ بالکنایه می‌گردد. و این گونه، استعاره مبتنی بر تشبیه است.

پرسش‌ها

۱. چرا مصنّف علم بیان را جلوتر از بدیع آورد؟

۲. تعریف علم بیان چیست؟

۳. آیا تعبیر از یک معنا با واژه‌های مترادف، داخل در قلمرو علم بیان است؟

۴. دلالت وضعیه چه تعریفی دارد؟

۵. برای دلالت وضعیهٔ غیر لفظیه چه نمونه‌هایی سراغ دارید؟

۶. در تقسیم‌بندی دلالت‌ها چه تفاوتی بین اهل منطق و علمای بلاغت وجود دارد؟

۷. دلالت مطابقه چه دلالتی است؟

۸. دلالت التزام چه شرطی دارد؟

۹. ارائهٔ یک معنا با شیوه‌های گوناگونِ بیانی با کدام یک از دلالتها ممکن است و با چه دلالتی ممکن نیست؟

۱۰. مقاصد علم بیان در چه چیزهایی منحصر می‌شود؟

♦ نمایه

- ◇ مقصد نخست
- ◇ تشبیه
- ◇ نمایه
- ◇ تعریف تشبیه
- ◇ ارکان تشبیه
- ◇ دو طرف تشبیه
- ◇ دو طرف حسی
- ◇ دو طرف عقلی
- ◇ مختلف
- ◇ خیالی
- ◇ وهمی
- ◇ وجدانی

تشبیه دهـانت نـتوان کـرد بـغنچه هرگز نبود غنچه بدین تنگ دهانی

حافظ

التشبیه ای هذا باب التشبیه الاصطلاحی المبنیّ علیه الاستعارة

مانند کردن

این باب تشبیه اصطلاحی است که استعاره بر آن بنا می‌شود.[1]

(التَشْبیه) أی مُطْلَقُ التَشْبِیهِ أَعَم مِنْ أن یکونَ عَلی وَجْهِ الإسْتِعَارَةِ أو وَجْهٍ تنبنی علیه الإستِعَارَةِ و غیر ذلك. فَلَمْ یأتِ بالضَمیرِ لِئَلایَعُودَ إِلی التَشْبیهِ المَذکورِ الذّی هُوَاَخَصُّ

یَعْنی مُطْلَقٌ تشبیه چه این که به گونهٔ استعاره باشد یا به شیوه‌ای که استعاره، بر اساس آن شکل می‌گیرد و چه غیر اینها. بنابراین، مصنّف به جای واژهٔ «التشبیه» که در آغاز متن آورده، ضمیر نیاورد برای این که اگر ضمیر می‌آورد، آن ضمیر به «التشبیه» که تیتر است برمی‌گشت و آن اخص است یعنی فقط شامل تشبیه اصطلاحی می‌شود با این که مراد از تشبیه دوم، اعـمّ است.

---

۱. عبارت شارح نشان دهندهٔ چند چیز است: الف: حذف مبتدا (هذا) ب: حذف مضاف (باب) ج: این که «دال» بر سر «التشبیه» برای عهد ذکری است چون در تعبیر «ثم منه ما ینبنی علی التشبیه» از آن سخن به میان آمد.

شرح

عبارت مصنف بدین سان است:

(التشبیه) التَشْبِیهُ الدَّلالَةُ عَلی مُشارکة أمرٍ لآخَر فی مَعْنی

در این عبارت، دوبار واژهٔ «**التشبیه**» به کار رفته است. «**التشبیه**» نخست، تیتر و سر فصل قرار گرفته است و «**التَشبیه**» دوم در آغاز متن آمده است.

اکنون شارح می‌گوید: «**التشبیه**» که تیتر و سر فصل شده به معنای تشبیه اصطلاحی است و تشبیهی که در آغاز متن آمده مطلق است و این چیزها را فرا می‌گیرد:

۱. استعاره.

۲. تشبیه اصطلاحی.

۳. غیر این دو را.

امّا استعاره را فرا می‌گیرد چون استعاره از تشبیه برمی‌خیزد. مثلاً هنگامی که مرد دلاوری می‌آید و شما می‌گویید: «**جاء الاسد**»[1] یعنی مردی مانند شیر آمد. و تشبیه اصطلاحی را در برمی‌گیرد زیرا تشبیه لغوی اعمّ از تشبیه اصطلاحی است؛ و هر چه که تشبیه اصطلاحی باشد، تشبیه لغوی نیز هست.

و مقصود از «**غیر ذلك**» مواردی است که به گونه‌ای ضمنی همانندی و تشبیه را می‌فهماند. مثل برخی از نمونه‌های «**تجرید**» که توضیح آن به زودی خواهد آمد. **اِن شاء الله الرّحمن**.

وَمَا یُقال: اِنّ المَعْرِفَةَ إذا أُعیدَتْ کانت عینَ الاَول فلیس عَلی اِطلاقه

این که گفته می‌شود: «اگر معرفه تکرار گردد معنایش عین کلمهٔ نخست است» اطلاق ندارد و فراگیر نیست.

بیان

ممکن است شما بگویید: «**التشبیه**» که تیتر شده و «**التشبیه**» که در آغاز متن آمده، هردو معرّف است و اگر کلمهٔ معرّفی تکرار گردد، کلمهٔ تکرار شده به همان معنی نخست است. مثل

---

۱. در این مثال، مشبه و ادات تشبیه حذف شده است. به این استعاره، استعارهٔ «تحقیقیه» می‌گویند. لیکن در استعارهٔ بالکنایه، مشبه به و ادات تشبیه حذف می‌شود.

«**جاءتِ‌المَرئَة و قَالَتْ المَرئة**» که هردو واژه یک مصداق دارد. بنابراین «**التشبیه**» که در آغاز متن آمده است، حکم ضمیر را دارد و به همان معنای «التشبیه» است که تیتر واقع شده است.[1]

پاسخ این اشکال چنین است: آن قانون، کلی نیست و تفسیر مصنّف از تشبیه نشان می‌دهد که: «**التشبیه**» دوم به معنی لغوی آن است.

یعنی أنَّ معنیالتشبیه فیاللغة (الدَّلالة) هو مصدر قولك: دللت فلاناً علی کذا اذا هَدَیْتَه له (علی مُشارکة أمرٍ لامرٍ فی معنی) و هذا شاملٌ لِمثل قَاتَلَ زَیدٌ عَمْراً و جاءنی زَیدٌ و عَمْروٌ.

یعنی تشبیه در لغت، نشان دادن اشتراک دو چیز در یک معناست.

«**دلالة**» مصدر «**دللت**» در این سخن شماست: «**دَلَلْتُ فُلاناً علی کذا**» من فلان شخص را بر چنین چیز راهنمایی کردم.

«**إذا هَدَیْتَه له**» زمانی که او را بر آن چیز هدایت کنی.

و این تعریف مصنّف مانند این مثالها را فرا می‌گیرد:

۱. قَاتَلَ زید عمراً.

۲. جاءنی زید و عمرو.

در مثال نخست، فعل از باب مفاعله است و اشتراک زید و عمرو را در قتال می‌فهماند.

---

۱. این بحث در تفسیر قرآن کریم به کار می‌آید، در قرآن آمده است:

«**فإنَّ مَعَ‌العُسْرِ یُسْراً-إنَّ مَعَ العُسْرِ یُسْرا**» سورهٔ شرح (انشراح یا اَلَم نشرح) آیه ۵ و ۶.

بنگرید که کلمهٔ «**العُسْر**» یعنی سختی به گونهٔ معرّف، تکرار شده و واژهٔ «**یُسْر**» یعنی آسانی به صورت نکره تکرار شده است. در اینجا گفته‌اند: «**العُسْر**» چون معرّف است و تکرار شده هردو واژه به یک معناست. و «**یُسْراً**» چون نکرهٔ تکرار شده است به دو معناست. بنابراین، نتیجه چنین می‌شود: با هر سختی دو آسانی وجود دارد.

ابن‌عبّاس، در تفسیر این آیه گفته است: «خداوند می‌گوید: من یک سختی و دو آسانی آفریدم.»

و طبرسی نقل کرده است: «روزی پیامبر اکرمﷺ شادمانه از خانه بیرون آمدند، می‌خندیدند و می‌گفتند: یک سختی بر دو آسانی پیروز نخواهد شد. «**فإنَّ مَعَ‌العُسْرِ یُسْراً-إنَّ مَعَ العُسْرِ یُسْراً**»

و فرّاء گفته است: «اگر نکره را تکرار کردی معنایش فرق می‌کند. مثل: «**إذاکَسَبْتَ درهماً فَانْفِقْ درهماً**» که درهم دوم غیر از درهم نخست است.

و اگر معرفه را تکرار کردی همان معنا را دارد. مانند: «**إذاکَسَبْتَ الدَّرهَمَ فَانْفِقْ‌الدَّرهَمَ**» در این مثال، درهم دوم عین اول است.

برای کاوش بیشتر نگاه کنید به تفسیر مجمع‌البیان مجلّد ۵، ص۵۰۹. و تفسیرالمیزان، ج ۲۰، ص۳۱۵ و ۳۱۶. و تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص۳۷۳.

و در مثال دوم، واو عاطفه، مشارکت زید و عمرو را در آمدن می‌رساند، با این که اینها از قلمرو تشبیه لغوی بیرون است. بنابراین، شارح می‌خواهد بگوید: تعریف تشبیه لغوی مصنّف قابل نقد است و مانع اغیار نیست.

حاشیه نگاران گفته‌اند: اگر مصنّف می‌گفت: «تشبیه در لغت، نشان دادن اشتراک دو چیز در یک معنا به وسیلهٔ ادات تشبیه چه در ظاهر و چه در تقدیر است» آنگاه تعریف، مانع اغیار می‌شد.

(والمُراد) بِالتَشْبیهِ المُصْطَلَحِ عَلیه (ههنا) أی فی عِلْمِ البَیان (ما لَمْ تکن) أی الدَّلالة علی مُشارَکَةِ أمِر لأمرٍ فی معنی بِحیثُ لا تکون (عَلی وَجْهِ الاستعارَةِ التَّحْقِیقیَةِ) نحورَ أیتُ أَسَداً فِی الحَمامِ (و) لاعَلی وَجْهِ (الإستِعارَة بِالکِنایة) نحو أَنْشَبَتِ المَنیّة أَظفَارَها (و) لا عَلی وَجْه (التَجرید) الذِّی یُذکَر فی عِلْمِ البَدیعِ[1] مِنْ نَحْوِ لَقیت بِزیدٍ أَسَداً أو لَقِینی مِنْه أسَدٌ.

مقصود از تشبیه اصطلاحی در علم بیان، نشان دادن اشتراک چیزی با چیز دیگر در یک معنا است. با این قید که به گونهٔ استعارهٔ تحقیقیّه مثل «**رَأَیْتُ أَسَداً فِی‌الحمّام**» یا به صورت استعارهٔ بالکنایه چون «**أَنْشَبَت المَنیّة أَظْفارَها**» (مرگ ناخنها (چنگهایش) را فرو برد) یا به شیوهٔ تجرید که در علم بدیع ذکر می‌گردد، مثل «**لَقِیتُ بِزَیدٍ اَسَداً**» یا «**لَقِینی مِنه أسدٌ**» نباشد. یعنی در ملاقات بازید به شیری برخورد کردم یا از او شیری با من برخورد کرد.

بیان

مصنّف می‌خواهد بگوید: این چیزها از قلمرو تشبیه اصطلاحی خارج است:

۱. استعارهٔ تحقیقیه

۲. استعارهٔ بالکنایه

۳. تجرید.

استعارهٔ تحقیقیه، یا استعارهٔ مصرّحه، استعاره‌ای است که در آن، مشبّه به، ذکر می‌گردد و مشبّه اراده می‌شود. مانند: «**رأیت أَسَداً فی‌الحمام**» در این مثال، مرد شجاع، مشبّه «**أسد**» مشبه به

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص۱۶۶ قسمت دوم. مختصرهای چاپ قدیم ص۱۹۶. مختصرهای حاشیه‌دار، ص۴۰۳. (چاپ ترکیه)

و «فی‌الحمام» قرینه است.

استعارهٔ بالکنایه، استعاره‌ای است که در آن مشبّه همراه یکی از چیزهای متناسب با مشبه به ذکر می‌گردد. مثل «**أَنْشَبَتِ المَنیّةُ اظْفَارَها**»[1] در این مثال «**منیّه**» مشبه است و حیوان درنده، مشبّه به است و در کنار «أظفار» که یکی از چیزهای متناسب با مشبّه به است، ذکر گشته.

تجرید، بدین‌سان است که ما از چیزی چیز دیگری همانند آن را برداشت کنیم مثلاً از مرد شجاع، شیر و از مرد صبور کوه و از مرد گشاده دست، دریا را برداشت کنیم. بنابراین، تشبیه اصطلاحی، باید از قلمرو این سه نباشد.

فَإِنَّ فی هذه‌الثلاثة دَّلالةً علی مُشارَکة أمرِ لِأمرٍ فی معنی مع أنَّ شیئاً منها لا یُسَمیُّ تشبیهاً اصطلاحاً.

بی‌تردید در این سه (استعارهٔ تحقیقیه، استعارهٔ بالکنایه و تجرید) دلالت بر اشتراک چیزی با چیز دیگر در معنایی وجود دارد. لیکن هیچ کدام از آنها تشبیه اطلاحی نامیده نمی‌شود.[2]

ضمیر «**منها**» به «**ثلاثة**» بر می‌گردد.

و اِنّما قَیَّدَالاستعارةَ بِالتَّحقیقیّةِ وَ الکنایة لإنّ الاستعارة التَخییلیة کَاثبات الأَظْفار لِلمَنیّة فی‌المِثال المذکور لیس فی شئ مِنَ‌الدَّلالةِ علی مُشَارَکةِ أمرٍ لامرٍ فی معنی عَلی رأی‌المُصَنّف إذالمُراد بِالأظفارِ مَعناها الحقیقی علی ما سیجئ.

مصنّف گفت: تشبیه اصطلاحی باید به گونهٔ استعارهٔ تحقیقیه و استعارهٔ بالکنایه نباشد. (و نگفت به گونهٔ استعارهٔ تخییلیه نباشد.) برای این که به اعتقاد مصنّف، استعارهٔ تخییلیه، مثل اثبات «اظفار» برای مرگ در مثالی که گفته شد، دلالت بر اشتراک چیزی با چیز دیگر

---

۱. دوری ما و تاریخ بشر، از فرهنگ ژرف و آسمان زاد امامان -علیهم‌السلام- فاجعه‌های دردخیزی را پدید آورد. قرنهاست که می‌خوانیم: «**أَنْشَبَتِ المَنیّةُ أَظْفارَها**» مرگ ناخنهایش را فرو برده است.

در این مثال، «**اظفار**» را که به معنای ناخنهاست، از لوازم مشبّه‌به یعنی حیوان درنده می‌دانیم با این که به روشنای روز، آشکار است، حیوان درنده ناخن ندارد، ناخن از ویژگیهای انسان است. حیوان درنده، چنگ و چنگال دارد و برای چنگ و چنگال باید «**مَخَالِبْ**» را به کار ببریم، همان‌گونه که امیر مؤمنان، فاتح قلّه‌های بیان که خاک پایشان سرمهٔ چشمان باد، فرمودند: «**فَکان قَدْ عَلَقَتکم مَخَالِبُ المَنِیَّةِ**» پس گویا چنگ‌های مرگ در شما آویخته (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۸۵) و هزاران هزار افسوس که دوری از علی -علیه‌السلام- ما را از ادبیات استوار و آسمان بنیاد، دور ساخت و در گرداب ادبیّات سست و دور از وحی انداخت.

۲. البته اینها داخل تشبیه لغوی هست.

ندارد. چون که مقصود از «اظفار» همان معنای حقیقی آن است، بنابر آنچه بحثش خواهد آمد.[۱]

توضیحی کوتاه

وقتی می‌گوییم: «دست آمریکا از ایران قطع شد.» در این مثال، «آمریکا» مشبه، حیوان یا انسان، مشبه به و «دست» از لوازم مشبه‌به است که برای مشبه، اثبات کرده‌ایم،[۲] یعنی به آن نسبت داده‌ایم. و هنگامی که می‌گوییم: «مرگ، ناخنهایش را فروبرد.» در این مثال، «مرگ» مشبه، حیوان درنده، مشبه به و «ناخنها» (چنگها) از لوازم مشبه به است که برای مشبه اثبات کرده‌ایم. این اثبات یا نسبت چیزی از لوازم مشبّه به برای مشبّه، استعارۀ تخییلیه نامیده می‌شود.[۳]

فَالتَّشبیه الإصطلاحی هوالدَّلالة عَلی مُشارَکة أمرِ لِأمرٍ فی معنی لا علی وَجْهِ الاستعارة التَّحقیقیة و الاستعارة بِالکنایة و التجرید.

بنابراین، تشبیه اصطلاحی آن است که بر اشتراک چیزی با چیز دیگر در معنایی دلالت می‌کند و به گونۀ استعارۀ تحقیقیه و استعارۀ بالکنایه و تجرید نیست.

(فَدخَلَ فیه نَحوُ قولنا: زید أسد) بحذف أداةالتشبیه (و) نحو (قوله تعالی: صُمٌّ بُکم عُمیٌ) بحذف الأداةِ و المُشبّه جمیعاً، أی هم کصم، فانَّ المحققین علی أنّه تشبیه بَلیغ لا استعارة، لِأنَّ الاستعارَةَ إنّما تطلق حیث یُطْوَیَ ذِکرُ المستعارِ له بِالکُلّیَّةِ و یُجْعَلَ الکَلامُ خِلْواً عَنه صَالِحاً لِأنْ یُرادَ بهالمَنقولُ عَنه و المنقول الیه لولا دَّلالةالحال أو فَحْوَیِ الکَلام.

پس «**زید اسد**» در تعریف تشبیه اصطلاحی داخل می‌گردد. در این مثال، ادات تشبیه، حذف شده است. و در تعریف، داخل می‌شود سخن خدای والا: «**صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ**»:[۴] کرند، لالند،

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص۹۸. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۰.

۲. در اینجا «دست» را به «آمریکا» اضافه کرده‌ایم.

۳. گفت: به اعتقاد مصنّف، استعارۀ تخییلیه، دلالت بر اشتراک چیزی با چیز دیگر ندارد، چون به عقیدۀ سکاکی استعارۀ مصرحّه به دو قسم تحقیقیه و تخییلیه تقسیم می‌گردد و بنابر تفسیر سکاکی، استعارۀ تخییلیه، دلالت بر اشتراک امری با امر دیگر دارد. نگاه کنید به مختصرهای چاپ جدید، ص۱۰۸ و مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۷۴ و ۱۷۵.

۴. بقره، ۱۸ و ۱۷۱ و تعبیر «**صُمّ و بُکم**» در آیه ۳۹ سورۀ انعام آمده است.

کورند. در این مثال، ادات تشبیه و مشبّه و هردو حذف شده است. یعنی «**هم کـصُمٍّ**»[1] چـون پژوهشگران، بر این باورند که این مثال، از قلمرو تشبیه بلیغ است،[2] و استعاره نیست. زیـرا استعاره، در جایی به کار می‌رود که از ذکر مستعار له (مشبَّه) به طور کامل (لفظاً و تـقدیراً) چشم‌پوشی گردد و سخن از آن تهی شود و شایستگی پیدا کند که از لفظ مستعار، هم بتوان منقول عنه را اراده کرد و هم بتوان منقول الیه را، اگر قرینهٔ حالیّه یا مقالیّه موجود نباشد.

«**خِلْواً عنه**»: تهی از مستعارٌ له یا به تعبیر دیگر از مشبه.

«**صالِحاً لِأنْ یُرادَ به**»: آن لفظ مستعار مانند: «**اسد**» در «**جاءَالاسد**» هم شایستگی دارد که از آن «**منقول عنه**» یعنی مشبّه یا حیوان ویژهٔ جنگل اراده شود و هم شایستگی دارد که از آن «**منقول الیه**» یعنی مشبّه یا مرد شجاع اراده شود. البتّه اگر قرینهٔ حالیه یا کلامیه نباشد.[3]

«**دلالةالحال**»: قرینهٔ حالیه.

«**فحوی‌الکلام**»: قرینهٔ کلامیّه، مقالیّه، قرینه‌ای که در گفتار به کار می‌رود.

«**فحوی**»: مضمون، روش.

(و النظر ههنا فی أرکانه) ایالبحث فی هذا المَقْصَدِ عَنْ أرکانِ التَّشبیه المُصْطَلَحِ عَـلیه (وهـی) اَرْبَعَةٌ (طَرَفاه) أیالمشبّه و المشبّه به (و وَجْهُه و و أَداته و في الفَرَضِ منه و فی أقسامه)

و ارکان تشبیه، در اینجا مورد نظر است یعنی در این مقصد، از ارکان تشبیه اصطلاحی بحث می‌شود. ارکان تشبیه، عبارت است از: دو طرف تشبیه یعنی مشبّه و مشـبّه بـه، وجـه تشبیه، ابزار تشبیه، در این مقصد، اهداف تشبیه و اقسام آن نیز بررسی می‌گردد. کوتاه سخن: در این مقصد، این امور، مورد بحث قرار می‌گیرد: ارکان تشبیه، اهداف تشبیه، اقسام تشبیه.

ارکان تشبیه چهار تاست: ۱. مشبّه ۲. مشبّه به ۳. وجه شبه ۴. ابزار تشبیه. ضمیر «طرفاه» و «**وجهه**» و «**اداته**» و «**اقسامه**» به تشبیه بر می‌گردد.

و إطلاق الأرکان عَلیالأربَعَةِ المَذکورة إمّا بِاعتِبار أَنّها مَأخوذة فـی تَـعریفه أعـنی: الدَّلالة عَـلَی

---

۱. «**هم**» مشبه محذوف و «**ک**» از ادات محذوف است.

۲. تشبیه بلیغ، تشبیهی است که ادات تشبیه در آن حذف شده باشد و مشبه به بر مشبه حمل گردد.

۳. برخی عبارت را این گونه ضبط کرده‌اند: «**صـالحاً لِاَنْ یـراد بـه‌المـنقول عـنه دون‌المـنقول‌الیـه**». نگاه کـنید بـه مواهب‌الفتاح، مندرج در شروح‌التلخیص، ج۳، ص۲۹۸.

مُشَارَکَةِ أمرٍ لامرٍ فی معنی بالکافِ و نحوه وَ اِمَّا بِاعتبار أنَّ التَشْبیه فیالإصـطلاح کَـثیراً مّـا یُـطلق عَلیالکلام الدّالِ عَلیالمُشارَکَةِ المَذکورةکَقو لِنا: زیدٌ کالأسد فیالشجاعة.

و استعمال «ارکان» بر چهار چیزی که ذکر شد یا به این اعتبار است که آن چهار چیز، در تعریف تشبیه، به کار رفته، بدین‌سان که می‌گوییم: «تشبیه، دلالت کردن بر اشتراک چیزی با چیز دیگر در معنایی است به وسیلهٔ کاف و مانند کاف.»

در این تعریف، مقصود از چیز اوّل، مشبه و مراد از چیز دوم، مشبّه به و هدف از معنی، وجه شبه و منظور از کاف و مانند آن، ابزار تشبیه است.

و یا به این اعتبار است که تشبیه اصطلاحی، بسیاری از جاها بر سخنی گفته می‌شود که به همان شیوهٔ تعریف مذکور باشد. (یعنی به سخنی تشبیه می‌گوییم که دارای آن چهار رکن باشد.) مثل سخن ما: «زید در شجاعت چونان شیر است.»

توضیح

ضمیر «**باعتبار أنّها**» به «**اربعه**» و ضمیر «**فی تعریفه**» به «**تشبیه**» باز می‌گردد.

«**بالکاف و نحوه**»: یعنی کاف و آنچه مانند کاف است. مقصود، ابزار دیگر تشبیه است. آن ابزار در بحث ادات تشبیه به طور گسترده بررسی خواهد شد. **اِنْ شاء الله الرّحمن**

«**علی المشارکة المذکورة**»: یعنی مشارکت چیزی با چیز دیگر در معنایی به وسیلهٔ کاف و مانند آن. مراد از «**مذکوره**» همان تعریفی است که ذکر شد.

خلاصه: آن چهار چیز را به دو اعتبار، ارکان می‌نامند.

۱. چون این چهار تا در تعریف تشبیه به کار رفته است.

۲. بسیاری از تشبیه‌ها دارای این چهار چیز هست: مثل «**زیدٌ کَالاَسَد فِی الشجاعه**» در این مثال، «**زید**»: **مشبّه**، «**اسد**»: مشبّه به، «**ک**:» از ابزار تشبیه و «**فی الشجاعه**»: وجه شبه است.

(طرفاه)

وَلَمَّا کانَ الطَرَفان الأصل والعُمْدَة في التَّشبیه لِکَونِ الوَجه معنی قائماً بـهما والأداة آلَةٌ فـی ذلک قَدَّمَ بَحْثَهما فقال:

و چون دو طرف (مشبّه و مشبّه به) اساس و بنیاد در تشبیه است، زیرا وجه شبه، معنایی

است که برپایی و وجودش به آن دو وابسته است و ابزار تشبیه نیز وسیله‌ای برای نشان دادن قیام آن معنا در آن دو است، از این رو مصنّف، بحث مشبّه و مشبّه به را مقدّم ساخت و گفت:...

«آلةٌ فی ذلك» یعنی ادات تشبیه، وسیله‌ای برای نشان دادن قیام وجه شبه در مشبّه و مشبّه به است.

(طرفاه) ای المشبه و المشبّه به (إما حسیّان کالخَدّ والوَرْد) فی المُبْصَرَات (والصَوتِ الضَعیف والهَمْسِ) ای الصوت الذّی أُخْفِیَ حتّی کَأَنّه لایَخرج عَنْ فَضاءِ الفَم فی المَسْمُوعات (والنَکْهَةِ) و هی ریح الفَمِ (والعَنْبَر) فی المَشْمُومات (والرِّیق و الخَمْر) فی المَذوقاتِ (وَالجِلْدُ الناعِمُ والحریرِ) فی المَلْمُوسَاتِ.

دو طرف تشبیه **(مشبّه و مشبّه به)** یا حسّی است، مانند گونه و گل سرخ از چیزهای دیدنی. و صدای آهسته و هَمس یعنی صدای نهفته‌ای که گویا از فضای دهان، بیرون نمی‌آید، از چیزهای شنیدنی و مانند بوی دهان و عَنْبَر از چیزهای بوییدنی و مثل آب دهان و شراب از چیزهای چشیدنی و بسان پوست نرم و ابریشم، از چیزهای لمس کردنی.

توضیح

مشبّه و مشبّه به محسوس بر اساس حواس به پنج‌گونه تقسیم می‌شود: دیدنی، شنیدی، بوییدنی، چشیدنی، لمس کردنی.

بدین شکل: **«خَدُّهُ کَالوَرْدِ»** گونه یا چهرهٔ او بسان گل سرخ است.

«خَدّ» مشبّه، «وَرْد» مشبّه به، **«ک»** از ادات تشبیه و رنگ سرخ، وجه شبه است. توجّه داشته باشید که **«وَرْد»** هم به معنای مطلق گل است و هم به معنای گل سرخ، لیکن در اینجا که وجه شبه، رنگ است. حتماً باید **«وَرْد»** را به معنی گل سرخ گرفت.

و اگر به معنی مطلق گل بگیریم بیهوده است چون هر گلی رنگی دارد.

«صَوتُه کَالهَمْس»[1]: صدایش چونان همس است.

«صوت»: مشبه، **«همس»**: مشبه به، **«ک»**: از ادات تشبیه و نهفتگی و پنهانی، وجه شبه است.

---

۱. در قرآن مجید آمده است: **«فَلا تَسْمَعُ إلاّ هَمْساً»** طه ۱۰۸.

و در نهج البلاغه آمده است: **«ولا هَمسُ قَدَمٍ فی الارض»** خطبهٔ ۲۲۱.

«**نَکْهَته کَالعَنْبَر**»: بوی دهان او مثل عنبر است.

«**نَکْهَتْ**»: مشبّه، «**عَنْبَر**»: مشبّه به، «**ک**»: از ادات تشبیه و دل انگیز و دل پذیر بودن، وجه شبه است. «**ریقه کالخَمْر**» آب دهانش به گونهٔ شراب است. «**ریق**»: مشبّه، «**خمر**» مشبّه به و شیرینی یا مستی زایی، وجه شبه است. «**جِلْدُه کالحَریر**»: پوستش همچو ابریشم است. «**جلْد**»: مشبّه، «**ک**»: از ادات تشبیه «**حریر**»: مشبّه به و نرمی، وجه شبه است.

نگاهی به واژه‌ها

«**عَنْبَر**»: مادهٔ خوشبویی است.[1]

«**ریق**»: آب دهان.

«**ناعِم**»: نرم، لطیف.

«**حریر**»: ابریشم، پرند.

حواس پنجگانه، عبارت است از: باصره (بینایی)، سامعه (شنوایی) ذائقه (چشایی) شامّه (بویایی) لامسه (بساوایی)

وَ فی أَکْثَر ذلك تَسامُحٌ لِأنَّ المُدْرَك بِالبَصَرِ مَثَلاً إنّما هُوَلَونُ الخَدّ والوَرْدِ وَبالشّمّ رائحة العَنْبَرِ وَبِالذَوقِ طَعْم الرّيق وَالخَمرِ و بَاللَمْسِ مَلاسَة الجِلد الناعِمِ و الحَرير وَلِينهما لانفس هذه الأجسام، لكن اشتهر فی العُرْفِ أنْ يُقال: أبصرتُ الوَرْدَ وشَمَمْتُ العَنْبَرَ وَذُقْتُ الخَمرَ ولَمَسْتُ الحَريرَ

و در بیشتر نمونه‌هایی که مصنّف، برای محسوسات آورده سهل انگاری وجود دارد. زیرا رنگ چهره و رنگ گل با چشم دیده می‌شود نه خود آنها. و آنچه با شامّه درک می‌گردد بوی عنبر است و آنچه با ذائقه دریافت می‌شود مزهٔ آب دهان و شراب است و آنچه با لامسه درک می‌گردد صافی و نرمی پوست نرم و ابریشم است، نه خود این اجسام. لیکن در عرف مردم، شهرت دارد که می‌گویند: «گل را دیدم»، «عنبر را بوییدم»، «شراب را چشیدم»، «ابریشم را لمس کردم» (و نمی‌گویند: رنگ گل را دیدم، بوی عنبر را بوییدم مزهٔ شراب را چشیدم و نرمی ابریشم را لمس کردم)

---

۱. غیاث اللغات، ص ۶۱۴.

توضیح

«**فی اکثر ذلك تسامح**» می‌خواهد بگوید: برخی از مثال‌ها بدون تسامح است، مثل تشبیه صدای ضعیف به همس که هر دو مسموع است و مانند «نکهة» که خودش مشموم است و نیاز به تقدیر مضاف ندارد.

باید بگویم که: در همهٔ موارد تسامح، اگر مضاف، در تقدیر گرفته شود، تسامح برطرف می‌گردد. مثلاً آنجاکه از قلمرو دیدنیهاست «لون» و آنجاکه از قلمرو بوییدنیهاست «رائحه» و آنجاکه از قلمرو چشیدنیهاست «طعم» در تقدیر گرفته شود.[1]

آزمون

دو طرف تشبیه در این مثالها حسی است آنها را بیان کنید.

فَكَانَ كُلّ فِرقٍ كَالطَودِ العَظيم[2] و هر قسمتی همچون کوهی سترگ بود.

فَلَمَّا رَءاها تَهتَزُّ كَانّها جانّ[3] چون آن را همچون ماری دید که می جنبد.

كَأَنّي بِمَسْجِدِكُم كَجُؤجؤ سَفِينَة[4] گویا من مسجد شما را بسان پیشگاه کشتی می‌بینم.

كَالجَبَل لاتُحَرِّكُهُ القَواصَفُ[5] چونان کوه که توفانهای کوبنده آن را نمی‌لرزاند.

(باید بگویم: مشبه این تشبیه، خود حضرت **علی ـ علیه السلام ـ** هستند)

بیاض روی تو روشن چو عارض رخ روز
سواد زلف سیاه تو هست ظلمت داج[6]

دو تا شد قامتم همچون کمانی
ز غم پیوسته چون ابروی فرّخ

---

۱. این تسامح، مبتنی بر اندیشهٔ حکماست که می‌گویند: اَعْراض و خواصّ مواد محسوس است نه ذات آنها.

۲. شعراء، ۶۳. دو طرف تشبیه دیدنی است.

۳. نمل، ۱۰. باز دو طرف تشبیه دیدنی است.

۴. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۳. دو طرف تشبیه محسوس و دیدنی و وجه شبه، فرو رفتگی در آب است.

۵. نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۷. دو طرف تشبیه محسوس و مبصر است.

برای جایی که دو طرف تشبیه، مسموع باشد می‌توان مثل زد به «**فَجِزتُم جَرجَرَة الجَمَلِ الأَسَرِّ**» نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۹ یعنی ناله کردید مانند نالهٔ شتر هنگامی که نافش درد می‌کند.

۶. این اشعار از حافظ است.

قـــــد هـــــمه دلبـــــران عـــــالم

پـــــیش الف قـــدت چـــو نـــون بـــاد

اگـر بـرنگ عـقیقی شـد اشک مـن چـه عـجب

کـه مُـهر خـاتم لعـل تـو هست هـمچو عـقیق

زلف چـون عـنبر خـامَش کـه بـبوید هـیهات

ای دل خـام طـمع ایـن سـخن از یـاد بـبر

کـنون کـه چشـمهٔ قـندست لعـل نـوشینت

سـخن بگـوی و ز طـوطی شکـر دریـغ مـدار

مـی‌چکد شـیر هـنوز از لب هـمچون شکـرش

گـر چـه در شیوه گـری هـر مژه‌اش قـتالیست

چـــو حـــال عـاشقان صـبح کـند تـلّونی

گـه چـو حـلّی دلبـران مـرغ کـند نـواگـری

بـــر چـــون پـرند لیک دلش گـونهٔ پـلاس

مـــن بـــر پـــلاس صـبر کـنم از پـرند او

خـــــفته بـــودی کـــه لبت بـــوسیدم

قـــــند دزدی چـــــقدر شـــیرین است.

(أو عقلیان کَالعِلْم وَالحَیاة) وَوَجْه الشبّه بَیْنَهما کونهما جَهتی إدراك کذا في المـفتاح و الایـضاح فالمُراد بالعِلْمِ ههنا الملکة التّي یقتدر بها علی الادراکات الجزئیة لانفس الادراك و لایَخْفَی أَنّها جَهة وطریق إلی الادراك کالحَیاة.

یا دو طرف تشبیه (**مشبّه و مشبّه به**) عقلی است مانند علم و حیات (**العلم کالحیاة**) و وجه شبه بین علم و حیات این است که این دو، وسیله و راه ادراک هستند. (این گونه در کتاب مفتاح العلوم سکاکی و کتاب ایضاح خطیب قزوینی آمده است.) پس مقصود از علم در اینجا ملکه‌ای است که به وسیلهٔ آن می‌توان مدرکات جزئیه را شناخت. و مراد از علم در اینجا خود ادراک نیست. و آشکار است که این ملکه همچون حیات، راه و وسیلهٔ ادراک است.

شرح

مصنّف برای مشبّه و مشبّه به عقلی مثل زد به «**العِلْم کَالحَیاة**» در این مثال، علم مشبّه، حیات، مشبّه به و هر دو عقلی است. اکنون این سؤال مطرح است که وجه شبه چیست؟

شارح می‌گوید: علم، تفسیرهای گوناگونی دارد در اینجا علم را به معنی «ملکه» می‌گیریم یعنی صفت پایداری که به وسیلهٔ آن می‌توان مدرکات جزئیه را فهمید.

مثلاً با ملکه نحو می‌توان هر یک از فاعلها، مفعولها و مجرورها را در سخن شناخت.

این ملکه، وسیلهٔ شناخت است و حیات نیز وسیلهٔ شناخت است. پس علم را به معنی ملکه می‌گیریم و وجه شبه را «راه و وسیلهٔ شناخت بودن» قرار می‌دهیم.

لیکن اگر علم را به معنی خود ادراک بگیریم یعنی همان صورتی که در ذهن پدید آمده دیگر آن علم، وسیله شناخت و ادراک نیست، خود ادراک است. آنگاه وجه شبه، غلط می‌شود چون علم را به معنی خود ادراک گرفته‌ایم و حیات را وسیلهٔ ادراک دانسته‌ایم ضمیر «**لایخفی أنّها**» به «**ملکه**» باز می‌گردد.[1]

مشبه و مشبه به عقلی چون این شعر ازرقی:

ذکای طبع تو گویی که لوح محفوظ است		که ذرّه نبود جایز اندر او نسیان[2]

و مثل این شعر انوری:

خصال خوبش چون روی دلبران نیکو		ضمیر پاکش چون رای زیرکان روشن

وقیل: وَجْه الشِّبَهِ بَیْنَهما الإدراك، اذا العِلم نوعٌ مِنَ الإدراك و الحَیاة مُقْتَضِیَّة لِلْحِسِ الذّي هو نوع مِنَ الإدراك و فساده واضح لانّ کونَ الحیاة مُقْتَضیة لِلْحِسِ لایُوجِبُ إشتراکهما فی الإدراك علی ما هو شرط فی وجه الشِّبه

---

۱. البته یک تفاوت لطیفی بین ملکه و حیات هست بدین سان که ملکه سبب ادراک است و حیات شرط آن.

۲. در این مثالها مشبّه و مشبه به عقلی است:

قال علی ـ علیه السّلام ـ «**لاعبادَةَ کالتفکر**» امالی طوسی، ج ۱، ص ۱۴۵.

و باز مانند سخن ایشان: «**کَمْ أُدارِیکُم کَما تُدَارَی البِکَارُ العَمِدَة**» نهج البلاغه، خطبهٔ ۶۹ ترجمهٔ دکتر شهیدی و خطبهٔ ۶۸ ترجمهٔ فیض الاسلام. یعنی: چقدر با شما مداراکنم آنسان که با شترهای رنجدیده از کوهان مدارا می‌شود.

سعدی گفته است:

زیر پایت گر بدانی حال مور		همچو حال تُست زیر پای پیل

و برخی گفته‌اند: وجه شبه بین علم و حیات، خود ادراک است زیرا علم، نوعی از ادراک است و حیات، مقتضی حس است و حس نیز نوعی از ادراک است.

تباهی این سخن، آشکار است چون مقتضی بودن حیات برای حس موجب نمی‌شود آن اشتراکی که شرط وجه شبه است، بین حیات و علم پدید آید.

خلاصه: ما وجه شبه در تشبیه علم به حیات را، وسیلهٔ ادراک بودن، قرار دادیم و علم را به معنی ملکه گرفتیم لیکن کسی گفته است: وجه شبه خود ادراک است.

چون علم، نوعی از ادراک است و حیات هم با یک واسطه، به ادراک می‌رسد. ما می‌گوییم: اشتراکی که در وجه شبه، شرط شده، این است که مشبّه و مشبّه به در وجه شبه مشترک باشند نه این که مشبه، اشتراک داشته باشد و مشبه به بایک واسطه، اشتراک پیدا کند. «**هو نوع مِنَ الادراك**»: علم، نوعی از ادراک است چون ما ادراکات گوناگون وهمی، خیالی، وجدانی و قطعی داریم از این رو گفت: علم نوعی از ادراک است یعنی ادراک قطعی یا ظنّی شبیه قطعی است.

«**بینهما**»: علم و حیات. ضمیر «**اشتراکهما**» نیز به علم و حیات برمی‌گردد.

«**وَأَیضاً لایَخْفَی أنْ لیس المَقْصُود مِنْ قولنا: العِلْمُ کالحیاةِ وَالجهْل کالموتِ أنَّ العِلْم إدراکٌ کَمَا أنَّ الحَیاةَ معها ادراک بل لیس فی ذلك کبیر فائدةٍ کما فی قولنا: العِلْم کَالحِسِ فی کَونهما ادراکاً**»

و نیز پوشیده نیست که وقتی می‌گوییم: «علم چونان حیات و جهل بسان مرگ است» نمی‌خواهیم بگوییم: علم، ادراک است همان گونه که با حیات ادراک هست. بل اگر چنین چیزی مقصود باشد، فایدهٔ زیادی ندارد و مثل این است که بگوییم: «علم، مانند حس است» در این که هر دو ادراک است.

توضیح

این انتقاد دوم شارح به کسی است که گفته: وجه شبه، خود ادراک است.

شارح می‌گوید: در تشبیه علم به حیات، مقصود ما این نیست که بگوییم: علم، ادراک است همچنان که با حیات، ادراک هست. بل مقصود این است که بگوییم: این دو سبب ادراک است و با این تشبیه، منزلت علم را بفهمانیم و اگر وجه شبه، ادراک باشد آنگاه تشبیه، فایده زیاد ندارد چون علم را در مطلق ادراک بودن، به حیات، تشبیه کرده‌ایم و این مطلق ادراک، ویژهٔ انسان نیست و حیوانات نیز ادراک دارند.

همین طور، تشبیه علم به حس در ادراک، فایدهٔ چندانی ندارد.

«**کبیر فایده**» از باب اضافهٔ صفت به موصوف است یعنی «**فایدة کبیرة**»[1]

[أو مُخْتَلِفان] بِأنْ یکونَ المُشَبَّه عَقْلِیاً وَالمُشَبَّه به حِسیّاً [کالمَنیّة والسَبُع] فَإنَّ المَنیّةَ ای الموت عقلی، لانّه عَدَمُ الحَیاة عَمّا مِنْ شأنه الحَیاة، والسَبُع حِسّی

یا دو طرف تشبیه، مختلف است بدین سان که مشبّه عقلی و مشّبه به حسی است. مانند تشبیه مرگ به درنده. بی شک، مرگ، عقلی است، چون نبودن حیات در چیزی است که لیاقت و شایستگی حیات دارد (مثل انسان و حیوان) و درنده، حسی است.

«**منیّه**»: مرگ.[2]

«**سَبُع**»: بر وزن سَبُک، درنده، دَدْ.

ارتباط منطقی موت و حیات، تقابل عدم و ملکه است از این رو شارح گفته:

حیات نداشتن چیزی که شأن حیات دارد.

تشبیه معقول به محسوس در فارسی چون این اشعار حافظ:

جام جهان نماست ضمیر منیر دوست اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجتست

مشبه: روان تابناک دوست. مشبه به: جام جهان نما.

صبا ز حال دل تنگ ما چه شرح دهد که چون شکنج ورقهای غنچه تو بر توست

مشبه: حال دل‌تنگ. مشبه به شکنج ورقهای غنچه

یا ربّ مگیرش از چه دل چون کبوترم افکند و کشت و عزّت صید حرم نداشت

مشبه: دل. مشبه به: کبوتر.[3]

---

۱. در مختصرهای چاپ ترکیه، «**کثیره فائده**» ضبط شده است.

نگاه کنید به مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۸۲.

۲. علی ـ علیه السلام ـ فرمود: «**المنیّة ولاالدّنیّه**» مرگ آری پستی هرگز ـ نهج البلاغه، حکمت ۳۹۶.

۳. و مولوی گفته است:

حقایقهای نیک و بد بـه شیر خـفته مـی‌ماند که عالم را زند بر هم چو دستی بر نهی بـر او

و سنائی سروده است:

دوستی احمقان چو دیگ تـهی است از درون خالی از بـرون سیهی است.

هـمه شب چـون عـصا افتاده بـودیم چـو روز آمدچو ثُعْبان بـی‌قراریـم

←

أو بالعکس (و) ذلک مثل (العِطْر) الذّی هو محسوس و مشموم (و خُلُق کریم) و هو عـقلی، لانّـه کیفیّةٌ نفسانیةٌ یصدر عنها الأفعال بِسُهُولةٍ

یاد و طرف تشبیه، برعکس مورد پیشین است یعنی مشبّه محسوس و مشبّه بـه مـعقول است مانند تشبیه عطر که محسوس و بوییدنی است به اخلاق شخص ارجمند و گرامی.

بی تردید «**خُلُقْ**» عقلی است، چو کیفیّت نفسانی است که کارها به آسانی از آن پدید می آید.

«**عطر**» به کسر اوّل به معنی مادهٔ خوشبوی معروف است[۱] و در اینجا مراد، بوی عِطْر است.

«**خُلُقْ**»[۲] به ضم اوّل و دوم به معنی خو و اخلاق پایدار در جان آدمی است که به سبب آن، اگر خلق نیک باشد، کارهای نیک اختیاری به راحتی از نفس انسان، صادر می‌شود. مثلاً انسانی که صفت کرم در او رسوخ کرده و تبدیل به «**خُلُق**» شده بدون تردید و احساس تَکَلُّف و سختی

→

عشـق هـمچون نـهنگ لب بگشاد — خواب چون ماهی اندر آب گریخت

سـخن کشتی و معنی هـمچو دریـا — درآ زودتـر کـه تـا کشـتی بـرانـم

و سعدی گفته است:

پرتو نیکان نگیرد هر کـه بـنیادش بـدست — تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبدست

تشبیه معقول به محسوس در معارف دینی کار برد فراوان دارد. در این مثالها دقّت کنید.

«**اللهُ نُور السَّمواتِ وَالاَرْض**» نور، ۳۵. خداوند، نور آسمانها و زمین است.

«**أعْمَالُهُم کَرمادٍ اشتدّت بِهِ الرّیح**» ابراهیم، ۱۸. کردارشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد.

«**أعمَالُهُم کَسَرابٍ بِقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَمْآن ماءً**» نور، ۳۹. کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه آن را آب می‌پندارد.

فاِنَّ الحسد یاکل الایمان کما تاکل النّار الحطب. نهج‌البلاغه، خطبه ۸۵ ترجمه فیض‌الاسلام بی‌تردید، رشک ورزیدن، ایمان را می‌خورد همان‌گونه که آتش، هیزم را مـی‌خورد. **اذا التبست علیکم الفِـتَن کَـقِطَع اللّـیل المُـظلِم فَـعَلَیکم بالقرآن.** مَحَجَة البَیضاءِ، ج ۲، ص ۲۱۲.

هنگامی که فتنه‌ها چونان پاره‌های شب تیره به هم آمیخت، پس بر شما باد که به قرآن پناه برید.

الحِلمُ غِطآءٌ ساتِر وَالعَقلُ حُسامٌ قاطِعٌ. نهج البلاغه، حکمت ۴۱۶.

بردباری پرده‌ای پوشاننده و خِرد شمشیری برنده است.

الحِلمُ عَشیرةٌ. نهج البلاغه حکمت، ۴۱۰. بردباری چونان قبیله است.

أَمَا إنَّ لَهُ إمرةً کَلَعْقَةِ الکَلْبِ أَنفَهُ. نهج البلاغه، خطبهٔ ۷۳، صبحی صالح و خطبهٔ ۷۲ ترجمهٔ فیض الاسلام، یعنی هشدارید او حکومتی خواهد یافت چونان لیسیدن سگ بینی‌اش را. (برخی این تشبیه را تشبیه معقول به معقول می‌دانند).

۱. عطر به فتح اوّل به معنی خوشبو شدن است. نگاه کنید به منتخب اللغات، شاهجهانی، ص ۳۵۰.

۲. در قرآن کریم آمده است: «**و إنّک لَعلَی خُلُقٍ عظیم**» ن، ۴. راغب گفته: «**خَلْق**» برای هیئت ظاهر است.

می‌بخشد.

«**خُلُقِ کَریم**» یعنی «**خُلُقِ رَجُل کریم**» مضاف آن محذوف است.

مثال فارسی:

سلامی چو بوی خوش آشنایی | بدان مردم دیدهٔ روشنایی
درودی چو نور دل پارسایان | بدان شمع خلوتگه پارسایی[1]

و:

ذکاء طبع تو چون آفتاب تابانست
شمیم خلق تو چون غنچه‌های خندانست

(عنصری)

در مصراع اوّل این شعر، تشبیه معقول به محسوس و در مصراع دوم آن، تشبیه معقول به محسوس است.

و الوَجْهُ فِی تَشبِیه المحسوس بِالمَعقول أنْ یُقَدَّرَ المَعقولَ مَحسوساً و یُجْعل کَالأصل لِذلک المَحسوسِ عَلی طِریق المُبالَغَةِ وَ إلاّ فالمحَسُوس أَصَل لِلْمَعقول، لِأنَّ العُلُومالعَقْلِیة مُسْتَفادة مِنَالحَواسِ وَ مُنْتَهیةالیها، فَتَشبیهه بِالمَعْقُولِ یکونُ جَعْلاً لِلْفَرعِ أصلاً و الأصلِ فَرْعاً، و ذلک لا یَجُوز.

راه و شیوهٔ توجیه تشبیه معقول به محسوس این است که معقول، برای مبالغه، به گونهٔ محسوس فرض گردد و مانند اصل، برای آن محسوس (مشبّه) قرار گیرد.

و اگر چنین فرضی نباشد، محسوس، اصل برای معقول است چون دانشهای عقلی (مثل منطق و فلسفه و دریافتها کلّی) از حواس به دست می‌آید و به حواس باز می‌گردد. بنابراین تشبیه محسوس به معقول، اصل قرار دادن فرع و فرع قرار دادن اصل می‌شود و این جایز نیست.

---

۱. و مثل این اشعار:

بساط سبزه چون جان خردمند | هوایش معتدل چون مهر فرزند (نظامی)
یکی بر که ژرف در صحن بستان | چون جان خردمند و طبع سخنور (ازرقی)
عمر پلی است رخنه سر، حادثه سیل پاشکن | کوش که نارسیده سیل، از پل رخنه بگذری (خاقانی)

در این سه بیت تشبیه محسوس به معقول شده است.

نگاهی به واژه‌ها

«والوَجْه»: راه و شیوهٔ توجیه.

ضمیر **«مُنْتَهِیَةٌ اِلیها»** به حواس باز می‌گردد.

ضمیر **«فَتَشْبیهُه»** به محسوس رجوع می‌کند.

توضیح

محسوس، اصل و معقول، فرع است چون قوانین عقلی از حواس به دست می‌آید و بدانها باز می‌گردد. یعنی قواعد کلّی عقلی از همین جزئیات محسوسه به دست می‌آید. مثلاً وقتی دیدیم یک یک شیشه‌ها می‌شکند، یک قانون کلّی برداشت می‌کنیم و می‌گوییم: «همهٔ شیشه‌ها شکستنی است.» به علاوه، قواعد عقلی با برهان، به بدیهیات برگرفته از حواس، باز گشت می‌کند. بنابراین، تشبیه محسوس به معقول، فرع قرار دادن اصل و اصل قرار دادن فرع است. شارح، در جواب این انتقاد می‌گوید: «ما معقول را چونان محسوس، فرض می‌کنیم و آن را از راه مبالغه، بسان اصل برای آن مشبّه محسوس، قرار می‌دهیم.»

در پایان، باید بگوییم: تشبیه محسوس به معقول، در قرآن کریم به کار نرفته است.[1]

و لَمّا کانَ مِنَ‌المشبّه و المشبّه به ما لا یدرک بِالقُوةالعاقلة ولا بالحس أعْنی الحِسَ الظـاهِرَ مـثل الخَیالیات و الوَهمیّات و الوِجْدانیات اراد أنْ یَجْعَلَ الحسّیَ و العَقْلیَّ بِحَیثُ یَشملانها تَسهیلاً لِلْضَبْطِ بِتَقْلیل الأَقْسام.

و چون برخی از نمونه‌های مشبّه و مشبّه به به وسیلهٔ نیروی عقلی و حس ظاهری درک نمی‌شود، مثل چیزهای خیالی، و همی و وجدانی، از این رو مصنّف، تصمیم گرفت که حسی و عقلی را به گونه‌ای قرار دهد که خیالی، و همی و وجدانی را فرا گیرد، تا با کم شدن اقسام، حفظ و نگه‌داری آنها در ذهن و حافظه آسان گردد.

خلاصه: مصنّف، مشبّه و مشبّه به خیالی، و همی و وجدانی را در درون دو قسم حسی و عقلی قرار داد.

---

۱. نگاه کنید به الاتقان فی علوم‌القرآن، نوشتهٔ جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی، ج۳، ص۱۴۴. البتّه در آیهٔ **«هُـنَّ لِـباس لکم و أنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ»** بقره، ۱۸۷ –اختلاف شده است.

«اعنی‌الحسّ الظاهِرَ» حس را به حس ظاهر تفسیر کرد تا حواس درونی که مدرک وجدانیات است، خارج گردد.

«یشملانها»: تاخیالیّات، و همیّات و وجدانیات را فرا بگیرد.[1]

معنای خیالی، و همی و وجدانی در آیندهٔ نزدیک، مورد پژوهش قرار می‌گیرد. ان‌الله الرّحمن

فقال: (وَالمُراد بالحسّی المُدرَک هو أو مادّته بِاحدی الحَواس الخَمس‌الظاهرة) أعنی البَصَرَ و السَّمْعَ و الشَّم و الذَّوقَ و اللَمْسَ (فَدَخَلَ فیه) أی فی‌الحسّی بِسَببِ زیادة قولنا: أو مادّته (الخَیالی) وَ هُو المَعْدوم الّذی فُرِضَ مُجْتَمِعاً مِنْ اُمورِ کلّ واحدٍ منها ممّا یُدرَکُ بِالحِس.

پس گفت: مراد از حسّی، چیزی است که خودش یا اجزایش با یکی از حواس پنجگانهٔ ظاهری یعنی بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی[2] درک گردد، پس با افزوده شدن **«أو مادّته»** خَیالی در تعریف داخل می‌شود.

مشبّه یا مشبّه به **«خَیالی»** مرکب فرضی غیر موجودی است که ترکیب یافته از چیزهایی باشد که هر کدام از آنها با حس، درک می‌شود. یا به تعبیر دیگر: «اجزاء مشبّه یا مشبّه به هر کدام به تنهایی وجود خارجی محسوس دارند امّا هیئت مرکّب از آنهاوجود خارجی محسوس ندارد.»[3]

نگاهی به تعبیرها

«المُدرَک هو»: آنچه خودش با حس درک شود مثل گل، شیر، مرد شجاع و...

«او مادّته»: مواد آن، اجزاء آن، مفردات آن.

«خیالی»: مرکبهای فرضی از چیزهای واقعی است، مثل دریای نور، کوه طلا، شهری با خشتهایی از طلا، سقفهایی از زمرد و سنگفرشهایی از نقره، عروسی با چشمانی از ستاره، پیکری از الماس و کفشهایی از مروارید. مردی با قلبی از فولاد و سینه‌ای از سنگ و صدها مثال دیگر. اینها همه، مرکبهای فرضی و خیالی است. ولی مفردات آنها واقعی و محسوس

---

۱. «خیال» به فتح اوّل، صحیح است.

۲. بساوایی: لامسه.

۳. این تعبیر، از استاد جلال‌الدین همایی است.

است. این‌گونه تعبیرها در گسترهٔ ادبیات فراوان است، نگاه کنید:

شبی تیره مانند دریای قیر

نه بهرام پیدا نه کیوان نه تیر

در این شعر فردوسی، دریای قیر، مشبه به خیالی است. و مثل این شعر ازرقی که در آن، بیشهٔ الماس، مشبه به است:

هوا چو بیشهٔ الماس گردد از شمشیر

زمین چو پیکر مفلوج گردد از زلزال[1]

کما فی قوله:

وَ کَأَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقیـ قِ إذا تَصَوَّبَ أو تَصَعَّدْ

أعلامُ یاقوتٍ نُشِرْ نَ عَلَی رِماحٍ مِنْ زَبَرجَدْ

همان گونه که در شعر «صنوبری» آمده است:[2]

و گویا لاله‌های سرخ، هنگامی که در وزش بادها به طرف پایین یا بالا می‌گراید. چونان پرچمهایی از یاقوت است که بر نیزه‌های زبر جَدین گسترده شده باشد.

نگاهی به واژه‌های شعر

«**مُحْمَرّ**»: به معنی سرخ و اسم مفعول از «**احمرار**» است.

«**شقیق**»: همان «شقایق» یا «**شقایق النُّعمان**» است. و آن گل لاله است که دانه‌ها یا پرچمهای سیاهی در درون گلبرگ خود دارد.

---

۱. و مانند:

ساغرش پرباده رنگین چنان آید بچشم کز میان آب روشن بر فروزی آذری (انوری)

مشبه‌به، آتش افروخته در میان آب است. این ترکیب، خیالی است

بود گلبن که دارد غنچهٔ پربار زمرّد بال مرغی لعل منقار

(میر شمس الدین فقیر دهلوی)

در این شعر، مشبّه‌به خیالی، مرغی زمرّد بال و لعل منقار است.

۲. صنوبری، احمدبن محمّدالحلبی مکنی به ابوبکر از شعرای معروف است، وی در پایان قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری می‌زیسته است. و در سال ۳۳۴ هجری دنیا را بدرود گفته نگاه کنید به الاعلام زرکلی، ص۷۳. و نگاه کنید به ریحانة‌الادب، ج۳، ص ۴۷۱.

«**تصوب**»: به طرف پایین برود.

«**تَصَعَّدَ**»: به سوی بالا برود.

«**اعلام**»: جمع «**عَلَم**» و به معنی پرچمهاست.

«**یاقوت**»: یکی از گوهرهای گرانبهاست و رنگ سرخ دارد.

«**رماح**»: جمع «**رمح**» و به معنی نیزه‌هاست.

«**زَبَرْجَدْ**»: زمرد و آن گوهر سبز رنگ و گران قیمت است.

(و کانَّ مُحْمَرَّ الشقیق) هو مِنْ باب جَرْدُ قطیفةٍ و الشَقیق وَرْدٌ أحمر فی وَسَطه سَواد یَنْبت بالجِبال (اذا تَصَوَّبَ) أی مالَ اِلی السُّفْلِ (أو تَصَعَّد) أی مال اِلی العُلُوَّ (اَعلام یاقوتٍ نُشِرْنَ علی رماح مِنْ زَبَرجَدْ) فَانَّ کلاً مِنَ العَلَم و الیاقوت و الرُّمْحِ و الزَبَرْجَدْ مَحسوس، لکن المرکّب الّذی هذه‌الأمـورُ مَـادَّتُهُ لیس بِمَحسوسٍ لِأنّه لیس بموجودٍ و الحِسّ لا یُدرِکُ إلاَّ ما هو مَوجودٌ فی‌المَادَّةِ حاضرٌ عِنْدَالمُدْرِکِ علی هیئةٍ مخصوصةٍ

«**مُحْمَرَّ الشَقیق**» **از قلمرو «جَرْدُ قَـطیفةٍ» است و «شـقیق»** گـل سـرخـی است کـه در کـوهها می‌روید و در میانش، سیاهی وجود دارد.

«**إذا تَصَوّبَ**» یعنی به سوی پایین میل کند. «**تَصَعَّدَ**» به طرف بالا بگراید.

«**أَعْلام یاقوتٍ نُشِرْنَ علی رِماحٍ مِنْ زَبَرْجَد**» مشبه به خیالی است برای این که هر کدام از «علم» (پرچم) «یاقوت»، «رمح» و «زبرجد» محسوس است. لیکن مرکبّی که از این مواد، شکل یافته محسوس نیست. چون أصلا وجود ندارد. و حس تنها چیزی را درک می‌کند که در مـاده‌ای وجود داشته باشد و با شکل ویژه‌ای پیش مُدْرِک (یکی از حواس) تجلّی یابد.

توضیح

این که گفت: «**مُحْمَرَّ الشَقیق**» از باب «**جَرْدُ قطیفةٍ** است، یعنی از قلمرو اضـافهٔ صـفت بـه موصوف است. بدین سان که «**مُحْمَرَّالشقیق**» در اصل، «**الشقیق الُمحْمَرّ**» بوده است. مثل «**جَرْدُ قطیفةٍ**» که در اصل «**قطیفة جرداءِ**» بوده است. یعنی مخمل ساییده شده.

«**قطیفة**»: مخمل ابریشمی یا نخی است. در تداول فارسی به حوله و لنگ نیز گفته می‌شده. در فارسی نیز اضافهٔ صفت به موصوف، گسترش دارد مثلاً به جای کتاب کهنه می‌گوییم: کهنه کتاب. «**هذه‌الامور**»: عَلَم، یاقوت و...

ضمیر «**مادّته**» به مرکّب بر می‌گردد. این شعر در فارسی مشابه زیبایی دارد که همانند شعر عربی، مشبّه به در آن، مرکب خیالی است:

شقایق بر یکی پا ایستاده — چو بر شاخ زمرّد جام باده

(و) المُراد (بِالعَقْلی ما عَدا ذلک) أی مَالا یکون هو و لا مَادته مُدْرَکاً با حدی الحواس الخمس الظاهرة (فَدَخَلَ فیه الوَهمی) أي الذّی لایکون للحس مَدْخَلٌ فیه (ای ما هو غیر مُدْرَک بها) أی باحدی الحواس المذکورة (و) لکنّه بحیث (لو أدْرِک لَکان مُدْرَکاً بها) و بهذا القَیدِ یَتمَیَّز عَنِ العَقلی.

و مقصود از مشبّه و مشبّه به عقلی، چیزی است که این‌گونه نباشد. یعنی نه خودش و نه ماده‌اش با یکی از حواس پنجگانهٔ ظاهری درک نشود. بنابراین، وهمی که حس در آن راه ندارد در تعریف عقلی داخل می‌شود. و همی، چیزی است که با یکی از حواس مذکور، درک نشود، لیکن به گونه‌ای است که اگر در قلمرو درک، قرار گیرد، با یکی از همین حواس، درک می‌گردد و با این قید، و همی از عقلی صرف، جدا می‌شود. (چون وجود آنها محسوس نیست)

خلاصه: تشبیه وهمی آن است که یکی از طرفین تشبیه، وجود خارجی ندارد امّا اگر وجود پیدا کرد جزو محسوسات خواهد بود. مثل غول، سیمرغ، گاو هفت سر، خر شاخ‌دار، عنقا و...[1]

ضمیر «**بها**» به حواس بر می‌گردد. مشبه به وهمی در فارسی:

بِبُر ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر — که صیت گوشه نشینان ز قاف تا قافست[2]

دین و کمال و علم کجا افکنم — تا خویشتن چو غول بیابان کنم[3]

(کما فی قوله):

أیَقْتُلُنی وَالمَشر فیُّ مُضَاجعی — (وَ مَسْنُونَةٌ زُرقٌ کَأنْیابِ أغْوال)[4]

همان‌گونه که در سخن او آمده است:

---

۱. چو مشک از ناف عزلت بو گرفتم — بتنهایی چو عنقا خو گرفتم (نظامی)

۲. این شعر از حافظ است.

۳. این شعر از ناصرخسرو است.

۴. این شعر، از امرؤ القیس است.

آیا مرا می‌کشد حال آن که شمشیر مشرفی همخوابهٔ من است و پیکانهای به شدّت تیز و کبودی که به دندانهای غولها می‌ماند.؟[1]

همزهٔ «**أیقتلنی**» برای انکار است. «**مَشرفّی**»: شمشیر منسوب به «**مَشْرف**» یکی از دهکده‌های نزدیک شام یا یکی از دهکده‌های یمن است.[2]

«**مُضاجع**»: همخوابه، اینجا کنایه از ملازم است.

«**مسنونه**»: تیز شده، «**مسنونة**» صفت «**سهام**» یا «**رماح**» محذوف است.

«**زرق**»: به فتح اول بر وزن مرد، صفت مشبه به معنای چیز بسیار روشن و صیقل داده شده است و «**زُرق**» به ضم اول بر وزن صُبح جمع «**ازرق**» و «**زرقا**» به معنی کبود و صاف است.[3]

«**أنیاب**»: جمع ناب به معنی دندان است.

«**اغوال**»: جمع غول به معنی دیو است. خلاصه: در این شعر، «سهام یا رماح مسنونه» تشبیه شده به «**انیاب اغوال**» که وهمی است. اکنون که موجود نیست با حس درک نمی‌شود ولی اگر وجود یافت محسوس است.[4]

أی اَیَقتلنی ذلك الرَّجَلُ الّذی تَوَعَّدَنی وَالحال أنَّ مُضاجعی سَیف مَـنْسُوبٌ إلی مَشـارِفِ الـیمَن وَسِهامٌ مُحَدَّدة النِّصال صَافیة مَجلُوَّةٌ وأنیاب الأغوال ممّا لایُدْرکها الحِسُ لِعَدَمِ تَحُقُّقِها مـع أنَّـها لَـو أُدْرکَتْ لَمْ تُدْرَک إلاّ بحس البصر»

یعنی آیا مرا می‌کشد آن مردی که تهدیدم کرده است؟ در حالی که همخوابهٔ من شمشیری منسوب به مشارف یمن است. و تیرهای تیز پیکانی که صاف و جلوه داده شده است.

دندانهای غولها از چیزهایی است که حس آن را درک نمی‌کند چون اصلاً تحقق ندارد. با

۱. در وهمی ممکن است برخی از اجزاء آن محسوس باشد مانند: دندان غول. استاد جلال‌الدین همایی که درود بر روانش باد، سروده است:

یکی نیزهٔ تیز برداشت گیو   چو دندان غول و چو چنگال دیو

در تعبیر «دندان غول» دندان، محسوس است.

۲. علی ـ علیه السلام ـ فرمود: «**ضَربٌ بِالمَشْرَفِیّةِ**» نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۴.

۳. و به معنی کبود چشم. در قرآن مجید آمده است: «**یَومَ یُنفَخُ فی الصور و نَحشُرُ المـجرِمینَ یـومَئِذٍ زُرقـاً**» طه، ۱۰۲. [همان] روزی که در صور دمیده می‌شود، و در آن روز مجرمان را کبود چشم بر می‌انگیزیم.

۴. در قرآن مجید آمده است: «**طَلْعُها کَأنَّه رُؤوسُ الشَّیاطین**» (صافّات، ۶۵) میوه‌اش چون کلّه‌های شیطانهاست. در این آیهٔ کریمه، مشبّه به یعنی سرهای شیاطین وهمی است.

این حال اگر درک شود تنها با چشم دیده می‌شود.

«**مَشارِفْ**» جمع «**مَشْرَف**» به معنی جای بلند است. و مجموعه‌ای از دهکده‌ها که بر بلندی قرار داشته «**مَشارف**» نام گرفته است.

«**مُحَدَّده**»: تیز شده.

«**نِصال**»: جمع «**نَصل**» و به معنی پیکان‌هاست. پیکان، آهن تیزی است که بر سر تیرهای چوبی قدیم یا نیزه‌ها می‌گماردند.

وَمِمَّا یَجِب أَنْ یُعْلَمَ فی هذا المَقامِ أَنَّ مِنْ قُوَی الإدراک ما یُسَمّی مُتَخَیِّلَةً ومُفکِّرَةً ومِنْ شَأنِها تَرکیب الصُوَرِ والمَعَانی و تَفْصیلها والتَّصَرف فیها و اختراع أشیاءَ لاحَقیقةَ لَها والمُراد بِالخَیالی المَعْدومُ الذّی رَکَبَتْهُ المتَخَیِّلة مِنَ الأمور الّتی أُدرِکَتْ بِالحَواس الظاهرة وَبِالوَهْمی مَا اختَرعَتُه المُتَخَیِّلة مِنْ عِنْدِ نَفْسِها کَما اذا سمع أَنَّ الغُولَ شیٔ تُهْلَکُ بِه النُفُوس کَالسَبُعِ فَأَخَذَتِ المُتَخَیلة فی تصویرها بصورةِ السَبُع وَاختراع نابٍ لَهَا کَمالِلْسَبُع

و از چیزهایی که باید در اینجا دانسته شود، این است که: یکی از نیروهای ادراکی «**متخیِّلَه**» و «**مفکرّه**» نام دارد و کار آن، ترکیب صورتها و معانی و جداسازی صورتها و معانی و تصرف در آنهاست و پدید آوردن چیزهایی که حقیقت ندارد.

و مراد از خیالی، مرکب معدومی است که متخیله از چیزهای درک شده با حواس ظاهری، ترکیب کرده است.

و مقصود از وهمی، چیزی است که متخیّله از پیش خود ساخته است. مثلاً هنگامی که شنیده شود که غول چیزی است که مانند درنده، جانها را نابود می‌سازد.

متخیّله، شروع می‌کند، آن را به گونهٔ یک درنده تصویر کند و مثل درنده برای او دندان بسازد.

توضیح

«**مِنْ قُوی الإدْراک**»: بعضی از نیروهای ادراکی. چون ما نیروهای ادراکی دیگری نیز داریم.[1]

---

۱. نیروهای ادراکی (باطنی) ما چهارتاست: واهمه، عقلیه، حس مشترک، مفکره (متخیِّلَه، متصرفه) واهمه، نیرویی است که معانی جزئیه را غیر از راه حواس، درک می‌کند. مثل درک دشمنی در کسی و درک دوستی در دیگری. عقلیه، ←

«**ما یُسَمَّی مُتَخیِّلَة و مُفَکِّرة**»[1] یعنی یک نیروست و دو نام دارد. هرگاه در خدمت عقل به کار برده شود آن را مفکِّره خوانند و اگر در قلمرو وهم باشد به آن متخیِّله گویند.

«**ترکیب الصُوَر والمعانی**»: یعنی ترکیب بین صورتهایی که در خزانه و بایگانی حس مشترک به نام «خَیال» انباشته شده است. و بین معانی جزئیه‌ای که واهمه درک کرده و در خزانه و بایگانیش، حافظه، جا داده است.

ترکیب بین صور مانند این که سر حیوانی را به پیکر انسان پیوند دهد یا زبان انسان را چونان مار بانگارد.

ترکیب بین معانی جزئیه، مثل این که دشمنی و دوستی را در شخصی تصور کند.

«**تفصیلها**» یعنی جداسازی آن صور و معانی: مثل تصور انسان بی‌سر و گرگ بدون دشمنی با گوسفند.

«**والتصرف فیها**»: ایجاد دگرگونی در آن صور و معانی، با کاستن یا افزودن، یا ترکیب یا تفصیل است.

«**لاحقیقة لها**»: ضمیر «**لها**» به اشیاء بر می‌گردد مثل این که برای مار، دست و پا قرار دهند.

ضمیر «**تهلک به**» به «**شی**» باز می‌گردد.

ضمیر «**تصویرها**» و «**لها**» به «**غول**» رجوع می‌کند. «**غول**» مونث است.

(وَمَا یُدرَکُ بالوِجْدانِ) أی دَخَلَ أیضاً فِی العَقْلِی مَایُدْرِکُ بِالقُوی البَاطِنَةِ وَیُسمَّی وجدانِیّاً (کَاللَّذةِ و هی إدراک و نَیْل لِما هوَ عِندَ المُدْرِکِ کَمالٌ وَخَیرٌ مِنْ حیث هوکَذلِک.

(و آنچه به وسیلهٔ وجدان درک می‌گردد) یعنی در قلمرو مشبّه و مشبّه بـه عـقلی داخل می‌شود آنچه با نیروهای درونی درک و احساس می‌گردد و چنین چیزهایی که با نیروهای درونی درک می‌شود «**وجدانی**» نام می‌گیرد. مانند «**لَذّت**» که فهمیدن و به دست آوردن چیزی

→

نیرویی است که کلیات و جزئیات را پیراسته از عوارض مادی آنها درک می‌کند، مثل درک معنی انسان.

حس مشترک، نیرویی است که صورتهای به دست آمده به وسیلهٔ حواس را درک می‌کند.

مفکره (متخیِّلَه، متصرفه) نیرویی است که در صورتهای خیالی و در معانی جزئیه و همیِّه و در معانی عقلیه تصرف می‌کند.

۱. به آن، متصرفّه نیز می‌گویند.

است که پیش درک کننده (نفس) کمال و خوبی است از این جهت که آن چیز، کمال و خیر است.

سخن گسترده‌تر

ما نیروهای درونی ویژه‌ای داریم که با آنها چیزهای بسیاری چون گرسنگی، سیری، غم و شادی را درک و احساس می‌کنیم این نیروهای درونی «وجدان» است و آنچه با آنها درک و احساس می‌شود، «وجدانی» و «**وجدانیّات**» نام می‌گیرد. مثل «لذّت» که یکی از کیفیّات نفسانی است. در تعریف «لذّت» چند واژه قابل پژوهش است:

۱. «**ادراک**» یعنی علم، فهمیدن. (وگرنه جماد، لذّت ندارد)

۲. «**نَیل**» یعنی به دست آوردن، دست یافتن یا به تعبیر دیگر، دیدن زیبایی، خوردن و نوشیدن، غذاها و آشامیدنیهای لذّت بخش. بی شک، تصور این چیزها لذّت پدید نمی‌آورد.

۳. «**عند المُدرک**»: آنچه پیش نفس، کمال و خیر است. این تعبیر، می‌فهماند که معیار «**مُدرِک**» یا نفس است چه در واقع، آن چیز خیر و کمال باشد و چه نباشد.

بنابراین، باورها، دینها، عادتها و منشها در این کمال و خیر دانستن یا ندانستن مؤثر است.

از این رو، گروه انبوهی از مردم غرب با خوردن گوشت خوک، خرچنگ و... احساس لذّت می‌کنند و انسانهای پاک دین و درست رفتار از خوردن این چیزها احساس نفرت و دلزدگی می‌کنند.

۴. «**من حیث هو کذلك**»: از این حیث که آن چیز، کمال و خیر است.

ضمیر «**هو**» به «**ما**»ی موصوله رجوع می‌کند و «**کذلک**» اشاره به کمال و خیر است. این قید، برای توضیح این نکته است که: چه بسا چیزی از یک جهت، پیش مُدْرِک، کمال و خیر باشد و از جهت دیگر، اَلَم و آزردگی پدید آورد. مانند مِشک و سایر عطرهای دل انگیز که از حیث بو لذّت آور است و از حیث مزّه، آزار دهنده.

بنابراین، در این مثالها، مشبّه و مشبّه به وجدانی و در تقسیم بندی ادبی، عقلی است:

عشق چون عطش تشنگان، جانخراش است.

«**عشق**»: مشبّه. «**عطش**»: مشبّه به.

شهوت انسان بسان خشم نهنگ، زندگی سوز است.

«**شهوت**» مشبه. «**خشم نهنگ**» مشبه به.

اندوه ژرف، همانند گرسنگی توان گیراست.

«**اندوه ژرف**»: مشبه. «**گرسنگی**»: مشبه به.

(والأَلَمْ) و هُوَ ادراک وَنَيْلٌ لِمَا هُوَ عِنْدَ المُدْرِكِ آفَةٌ وشرٌّ مِنْ حَيْثُ هوكَذلك.

(و مانند أَلَم)[1] و آن، فهمیدن چیزی و رسیدن به چیزی است که پیش «**مُدْرِک**» (درک کننده، نفس) آفت و شرّ باشد از این حیث که آفت و شر است.

باز در این تعریف، قیدهای چهارگانۀ تعریف لذّت، لحاظ شده است.

۱. «**ادراک**»: فهمیدن. ۲. «**نَيْل**»: رسیدن و برخورد کردن، یافتن. ۳. «**عِنْدَ المُدْرِک**» (چه در واقع چنین باشد و چه نباشد) ۴. «**مِنْ حَيْثُ هوكَذَلك**»: از این جهت که آن چیز، شّر است. مثل عمل جراحی که از حیث شکافته شدن بدن، و درد خیز بودن «**اَلَمْ**» است و از جهات دیگر، خیر.

وَ لا يَخْفَى أَنَّ إدْراكَ هذين المَعْنِيين لَيْسَ بِشَى مِنَ الحَواس الظاهرةِ وَ لَيسا أَيضاً مِنَ العَقْليات الصِرْفَةِ لِكَونِهِما مِنَ الجُزْئياتِ المُسْتَنَدةِ إلى الحَواسِ بَلْ مِنَ الوِجدانيّاتِ المُدْرَكَةِ بِالقُوى الباطِنَةِ كَالشَبْع و الجُوع و الفَرَح و الغَم و الغَضَب و الخَوفِ و ما شَاكَلَ ذلک و المُراد ههنا اللَذَّةَ و الألَمَ الحسّيان و إلاّ فَاللَذَّة و الالم العَقليانِ مِنَ العقَلياتِ الصِّرفة

و پوشیده نیست که لذّت و الم، به وسیلۀ هیچ کدام از حسهای ظاهری (پنجگانه) درک و احساس نمی‌شود و این دو از چیزهای عقلی خالص و پیراسته از حواس نیز نیست، چون این لذّت و اَلَمْ از جزئیات متکی به حواس باطنی است. یعنی از وجدانیّاتی است که با نیروهای درونی درک می‌گردد، مثل سیری، گرسنگی، شادی، اندوه، خشم، ترس و آنچه مانند اینهاست.

در اینجا مقصود، لذّت و الم حسی است (که با حواس درونی درک می‌گردد) وگرنه لذّت و الم عقلی از عقلیّات خالص و پیراسته است.

---

۱. «أَلَمْ»: آزار، درد، ناهنجاری، ناخوشایندی.

توضیح

«هذین المعنییَنْ»: اشاره به معنی لذّت و الم است.

«العقلیات الصِرفَةِ»: چیزهای عقلی پیراسته از حواس است. به تعبیر دیگر: آن «مُدْرَکاتی» است که عقلی است و «مُدْرِک» (درک کنندهٔ) آن عقل است.

«لکونِهما...» این عبارت، بیان می‌کنند که وجدانیّات، به دو علّت، از عقلیات صرفه نیست:

۱. وجدانیّات، از جزئیات است و عقلیّات صرفه از کلیات.

۲. وجدانیّات، مستند و متّکی به حواس درونی است مُدْرِک آنها حواس درونی است ولی مُدْرِک عقلیّات صرفه، عقل است.

مقصود از «حواس» در تعبیر **«المستندة اِلی الحواس»**، حواس درونی است نه حواس پنجگانهٔ ظاهری.

«شَبْع»: سیری، سیر گشتن.

«جُوع»: گرسنگی، گرسنه شدن.

«فَرَح»: شادی، شادمان گردیدن.

«غم»: اندوه، اندوه دیدن.

«غضب»: خشم، خشم گرفتن.

«خوف»: بیم، ترس.

«ماشاکَلَ ذلک»: آنچه مانند اینهاست. مثل شرم، کینه، بیماری، محبت، نفرت، شهوت، ضعف، قدرت و...

«و المراد ههنا اللَّذة و الألَم الحسیّان»: مراد از «حسیّان» در این عبارت گذشته، حواس درونی است.

«العَقْلیّات الصّرفه»: کلیّات مجرده.

ما همان گونه که لذّت و اَلَم حسّی و وجدانی داریم لذّت و اَلَمْ عقلی نیزداریم. مثلاً درک کلیّات عقلیهٔ یقینیه، برای عقل، لذّت‌آور است. و عجز در درک آنها، اَلَم عقلی است.

پرسش‌ها

۱. تشبیه لغوی و اصطلاحی را بیان کنید.

۲. تشبیه، چند رکن دارد؟ ارکان تشبیه کدام است؟

۳. دو طرف تشبیه چند گونه است؟

۴. برای مشبّه و مشبّه به حسّی مثال بزنید.

۵. برای مشبّه و مشبّه به خیالی یک شاهد بیاورید.

۶. برای مشبّه و مشبّه به وهمی، یک نمونه ذکر کنید.

۷. برای مشبّه و مشبّه به عقلی، یک مثال ارائه دهید.

۸. مشبّه و مشبّه به خیالی در کدام قلمرو داخل می‌شود؟

۹. از حسی چه چیزی مراد است؟

۱۰. مشبه و مشبه به و همی، داخل در حسی است یا عقلی؟

۱۱. و همی، چگونه تعریف شده است؟

۱۲. آیا می‌شود یک طرف تشبیه عقلی و طرف دیگر حسی باشد؟

۱۳. کار نیروی متخیّله و مفکره چیست؟

۱۴. مشبه و مشبه به وجدانی در کدام یک از اقسام عقلی و حسّی داخل می‌شود؟

۱۵. وجدانیّات چیست؟ پنج نمونه برای آنها، ذکر کنید.

۱۶. تعریف لذّت و اَلم را با بیان مثال، ارائه دهید.

(وَوَجْهُه) أى وَجْهُ التَشبيه (مَا يَشتركان فيه) اَىْ المعنى الذّى قُصِدَ اِشتراك الطَرَفَيْنِ فيه، و ذلك أنَّ زَيداً والأَسَدَ يَشتركان فى كثيرٍ مِنَ الذَّاتيَّاتِ وَغَيرها كَالحِيوانَيةِ والجِسميَّة وَالوُجود و غير ذلك، مَعَ أَنَّ شيئاً مِنها ليس وجهَ الشبه.

و وجه تشبیه، معنایی است که مشبه و مشبّه به در آن اشتراک دارند. یعنی معنایی است که اشتراک مشبّه و مشبّه به در آن معنا قصد شده است.

و این قید قصد، برای این است که زید و أسد (به عنوان مشبّه و مشبّه به) در بسیاری از چیزهای غیر ذاتی و ذاتی مثل حیوان بودن، جسم داشتن، موجود بودن و غیر اینها با هم اشتراک دارند. با این که هیچ کدام از اینها وجه شبه نیست.

توضیح

مقصود از «**ما**» ی موصوله در عبارت «**ما یشترکان فیه**» معنا است، و ضمیر «**فیه**» به آن برمی‌گردد.

«**مِنَ الذَّاتیّات**»: ذاتی، چیزی است که یا تمام ماهیّت باشد مانند نوع که تمام ماهیت است یا جزء ماهیّت باشد مثل جنس و فصل.[1]

---

۱. نگاه کنید به أساس الاقتباس، نوشتهٔ خواجه نصیر الدّین طوسی، ص ۲۲.

«وَغیرها»: **غیر ذاتیّات**، مثلاً «**ماشی**» یعنی رونده بودن که بین زید و اسد مشترک است. لیکن عرضی است.[1]

«**کالحیوانیّة والجسمیّة والوجود**»: اینها مثال برای ذاتـیّات است. و «**غیر ذلك**»: غـیر ایـنها از ذاتیّات، مثل حدوث.[2]

وَذلك الإشتراك یَکونُ (تَحقیقیاً او تَخییلیّاً وَالمراد بالتَخییلی) ألاّ یُوجَدَ ذلك المعنی فی أحَدِ الطَرفَین أو فی کلَیْهِمَا اِلاّ عَلی سَبیل التَخییل وَالتَأویل

و آن اشتراک مشبّه و مشبّه به در معنای مشترک، گاه تحقیقی است و گاه تخییلی. مقصود از تخییلی ای است که: آن معنا در یکی از آن دو و یا در هر دو طرف، یافت نشود مگر به شیوهٔ پندارگرایی و خیال‌آفرینی.

سخن گسترده تر

گاهی وجه شبه، یک معنایی است که واقعاً در هر دو طرف، وجود دارد، مثل این که چیز سفیدی را به برف، تشبیه کنیم یا چیز تیره‌ای را همانند شب سازیم. در اینجا، سفیدی و تیرگی که وجه شبه است، وجود، واقعیت و حقیقت دارد. به وجه شبه‌هایی که این گونه است، وجه شبه تحقیقی می‌گویند.

و گاهی وجه شبه، در دو طرف تشبیه، یا یکی از آن دو، وجود واقعی ندارد، تنها بر اساس پندار شاعرانه و خیال بافی ادیبانه، لحاظ می‌شود. مانند این اشعار مولوی:

زان می‌خندی چو صبح صادق　　　تا پیش تو جان دهد ستاره

اعتبار خنده در صبح، واقعیت ندارد، تخییلی است.

من نیم دهان دارم، آخر چقدر خندم　　　او همچو درخت گل، خنده‌ست ز سر تا پا

در این شعر نیز، اعتبار خنده در مشبه به یعنی درخت گل، خیال گرایی است.

همچون مه نو زغم خمیدن　　　چون سایه به رو و سر دویدن

در این شعر، ماه نو را از غم خمیده، اعتبار کرده است و این اعتبار تخییلی است.

«**تخییل**» و «**تأویل**» در اینجا به یک معناست. چون تأویل هم همان توجیه شاعرانه و ادبی

---

۱. خلاصه: چه معنای مشترک، ذاتی باشد یا عرضی باید اشتراک آن معنا بین مشبّه و مشبه به قصد شود.

۲. گفتنی است که: وجه شبه را برخی به «**همانندگی.**» ترجمه کرده‌اند و میر جلال الدّین کزّازی «**مانروی**» را برگردانـدهٔ فارسی آن می‌داند.

است که به خیال گرایی و پندار بافی بازگشت می‌کند.

(نحو ما فی قوله:

وَكَأَنَّ النُّجومَ بَيْنِ دُجاهُ ... سُنَنٌ لاحَ بَيْنهُنَّ ابتدَاعُ)

مانند آنچه در سخن او آمده است:[۱]

و گویا ستاره‌ها در میان تیرگیهای آن شب، چونان آیینها و سنّت‌هایی است که در تیرگی بدعت، می‌درخشد.

[دُجاه] جمع دُجْيَةٌ وهی الظُّلْمَةُ وَالضَمير لِلَيل وَرُوى دُجاها والضَمِيرُ لِلْنُجوم.

«**دُجا**»:[۲] جمع «**دُجْيَةٌ**» است. «**دُجْيَه**»: تیرگی، تاریکی.

ضمیر «**دُجاه**» به کلمهٔ «**لَيل**» باز می‌گردد که در شعری پیش از این بیت آمده است.[۳]

«**دُجَاهَا**» با ضمیر مؤنث نیز روایت شده است. بنابر آن روایت، ضمیر «**دُجاها**» به «**نجوم**» باز می‌گردد.

(فَإنَّ وَجْهَ الشبه فيه) أىْ فی هذا التَشبيه (هو الهيئة الحاصلةُ مِنْ حُصُولِ أشياءَ مُشرقة بيض فِی جوانب[۴] شیء مُظِلم[۵] أسود فهی) أی تلك الهيئة (غيرُ مَوجُودَةٍ فی المُشَبَهِ به) أعنی السُنَنَ بَيْنَ

---

۱. این شعر، منسوب به علی بن محمّد بن داود بن ابراهیم است. او را با کنیهٔ «ابوالقاسم» و با لقب «تنوخی» یاد می‌کنند.
«تَنوخی» به فتح اول و تخفیف ثانی، منسوب به «تنوخ» است و آن نام چندین قبیله است که در بحرین اجتماع داشته‌اند.

این شاعر، در نحو، لغت، نجوم، هیئت، هندسه، فرائض، عروض، فنون شعریّه و علوم ادبیّه، فقه ابوحنیفه و اصول معتزله یگانهٔ زمان خویش بوده است.

کتب «العروض» و «علم القوافی» از نگاشته‌های اوست.

او روز سه شنبه هفتم ربیع الاول سال سیصدو چهل و دو یا سه پس از هجرت، (۳۴۲ یا ۳۴۳ هـ ق) در شصت و چهار سالگی در بصره وفات یافت.

نگاه کنید به ریحانة الادب، تألیف محمد علی مدّرس تبریزی، ج ۱، ص ۳۵۲، ۳۵۳ و ۳۵۴. و الوشاح، ج ۳، ص ۱۲۷.

۲. سعدی در وصف پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ سروده است.

بَلَغَ العُلى بِكَمالِهِ ... كَشَفَ الدُّجى بِجَمالِهِ

۳. پیش از این بیت آمده است:

ربّ لَيلٍ قَطَعْتُهُ بِصُدودٍ ... وَفِراقٍ ما كانَ فيه وداع

۴. در نسخه‌های حاشیه دار، به جای «**جوانب**»، «**جانب**» به کار فته است. نگاه کنید به مختصرهای چاپ ترکیه، ص ۲۸۵.

۵. «**مُظْلِم**»: تیره، تاریک.

الإبتِداعِ اِلاّ علی طَریق التَخییل.

بی شک، وجه شبه، در این تشبیه، سیما و منظره‌ای است که از پدید آمدن چیزهای درخشنده، و سفید در اطراف چیزی تیره و سیاه به وجود آمده است و این هیئت، در مشبه به یعنی سنّتها در میان بدعت‌ها وجود ندارد مگر به شیوۀ خیال گرایانه. (چون درخشندگی و تیرگی از ویژگیهای اجسام است و سنّت و بدعت، جسم نیست.)

توضیح

«**فی هذا التشبیه**»: تشبیه ستاره‌های درخشان در دل تاریکی به سنّتها در میان بدعتها.

«**مُشْرِقَةْ**»: درخشان. «**بیض**»: جمع «**ابیض**» است. «**ابیض**»: سفید.

«**جوانب**»: جمع «**جانب**» است و «**جانب**» به معنی، پهلو، کنار، کرانه و طرف است.

«**سُنَنْ**»: جمع «**سنّت**» است و «**سنّت**» در لغت، به معنی راه، شیوه و رسم است.

لیکن در اینجا به معنی احکام، آداب و رسوم دینی و الهی است.

«**ابتداع**»: چیزی نو آوردن، بدعت نهادن، اهل بدعت شدن.

«**بدعت**»: رسمی نو نهادن، چیزی تازه به نام دین، آوردن.

(وذلك) أی وُجُودُها فی المشبّه به علی طریق التخییل (أَنّه) الضمیر للشان (لمّاکانَتِ البِدعَةُ وکلّ مَا هو جَهْلٌ یَجعَلُ صَاحِبَهاکَمَنْ یَمْشی فی الظُلْمَةِ فَلایَهْتَدی للْطَریق ولایَأمَنُ مِنْ أنْ یَنالَ مَکروهاً شُبِّهتِ البِدعَةُ بها) أی بِالظُلْمَةِ (ولَزِم بَطریق العَکْسِ) اذا أُرید التَشْبیه (أنْ تُشَبَّه السُّنّة وکلّ ما هو عِلمٌ بالنُور) لإنَّ السُّنَةَ والعِلْمَ یُقابِلُ البِدْعَةَ وَالجَهْل کما أنَّ النُورَ یُقَابِل الظُلْمَةَ

و بیان وجود این هیئت، در مشبّه به، به شیوۀ تخییل و خیال گرایانه، بدین گونه است: چون بدعت و نادانی، ملازم خود را بسان کسی قرار می‌دهند که در تاریکی گام بر می‌دارد و راه را نمی‌جوید و از گزند ناگواریها آسوده نیست، از این رو، بدعت و نادانی به تاریکی تشبیه شده است. و در برابر آن، سنّت و دانش، به نور و روشنایی تشبیه گردیده، زیرا سنّت و علم، در برابر بدعت و جهل است، همان گونه که نور در برابر تاریکی است.

«**یَجْعَلُ صَاحِبَها**»: ملازم خویش را قرار می‌دهد.

«**صاحب**»: به معنی همراه، ملازم و دوست است لیکن در اینجا مقصود از «**صاحبها**» یعنی صاحب بدعت، اهل بدعت است جه بدعت گذار باشد و چه بدعت پذیر.

ضمیر «**صاحبها**» به «**بدعت**» باز می‌گردد.

«**مکروه**»: ناگوار، ناپسند، نامطلوب.

«**شُبِّهتِ البِدعَةُ بها**» جواب «**لَمّا کانت البِدعَةُ**» است.

(وشَاعَ ذلك) أی کَونُ السّنة والعِلْم کالنُور والبِدْعَة والجَهْل کالظُلْمَةِ (حتّی تُخَیَلُ أنَّ الثـانَی) أی السُّنَة وکل ما هو عِلْمٌ (ممّا له بَیاض وَاشراق نحو أَتَیْتکم بِالحَنیفیة البَیضاءِ وَالاول علی خلاف ذلك) أی وتُخَیَلُ أنَّ البِدْعَةَ وکل ما هو جهل ممّا له سَواد واظلام (کقولك: شاهَدْتُ سَوادَ الکُفْرِ مِنْ جَبِینِ فلان)

و این تشبیه، گسترش دارد یعنی سنّت و دانش را چون نور دانستن و بدعت و نادانـی را بسان تاریکی گرفتن، شایع است به گونه‌ای که به پندار می‌آید که سنّت و دانش، سـفیدی و درخشندگی دارد. مانند: «من برای شما آیین حق گرای (ابراهیمی) سفید آوردم» و بـه پـندار می‌آید که اول، برخلاف این است یعنی از خیال می‌گذرد که بدعت و هر چـه نـادانـی است سیاهی و تیرگی دارد. مثل سخن تو: «سیاهی کفر را در دو سوی پیشانی فلانی تماشا کردم.»

توضیح

آن قدر تشبیه سنّت و دانش و چیزهایی از این دست که معنوی و غیر محسوس است، به نور وچیزهای سفید و درخشان، گسترش دارد و در بین مردم فراوان است که انسان، خـیال می‌کند، این چیزها دارای نور محسوس است و رنگ سفید و درخشان دارد.

مثلاً در حدیثی از پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ نقل شده است:

«**بُعِثْتُ اِلَیکُمْ بِالحَنِیفیةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ البَیْضَاءِ.**»[۱]

مبعوث شدم به سوی شما با آیین حق گرای (ابراهیمی) که همسوی فطرت، آسان و سفید است.

---

۱. متن حدیث، این گونه است نه آن سان که مصنّف آورده است. نگاه کنید به بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۴۵، روایت ۱۶ و مسند احمد، حدیث شمارهٔ ۲۱۲۶۰.

«**حنیف**»: حق گرا، رو به حق کرده و صورت از باطل برگردانده، کیش ابراهیمی.

«**شریعت سَمْحَه**»: «آیین موافق با فطرت» نگاه کنید به فرهنگ جامع نوین، ج ۱، ص ۶۳۳.

گفتنی است که در مختصرهای چاپ قدیم بدون حاشیه ص ۱۳۵، و مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۸۶، به جای کـلمهٔ «**حنیفیّه**» کلمهٔ «**حَنَفیّه**» آمده است که با عبارت حدیث، موافق نیست.

در این روایت، می‌نگرید با این که تشبیه نیست، صفت سفید برای آیین محمّدی آورده شده است و این بدان روست که انسان، این گونه چیزهای معنوی را سفید و درخشان می‌پندارد. از سوی دیگر، انسان، چیزهایی از قبیل بدعت، نادانی و کفر را چونان چیزهای سیاه خیال می‌کند، مانند سخن تو: «سیاهی کفر را در شقیقهٔ او نگریستم» در این سخن نیز کفر که از امور معنوی است منسوب به رنگ سیاه شده که از چیزهای محسوس است.

«**جبین**»: شقیقه، دو سوی پیشانی. به پیشانی در عربی «**ناصیه**» و «**جَبْهَه**» می‌گویند.

(فَصَارَ) بِسَبَبِ تَخَيّلِ أنَّ الثانیَ مِمّالَهُ بَیاضٌ وَإشْراق وَالاوّل مِمّالَهُ سَوادٌ وَاظْلام (تَشْبِيهُ النُّجُومِ بَيْنَ الدُّجی بِالسُنَنِ بَيْنَ الإبْتِداع كَتَشْبيهها) ای النّجوم (بِبَیاضِ الشَیبِ فِی سَوادِ الشَبابِ) أی اَبیضه فی أسوده (أوبالأنوار) أی الازهار (مُؤْتَلِقَةً) بالقاف ای لامِعَة (بَيْنَ النَباتِ الشدید الخُضْرَةِ) حتّی یَضْرِبُ الی السَّواد

بنابر این، با پندار و تخیّل این که سنّت، دارای سفیدی و درخشش است و بدعت، سیاهی و تاریکی دارد، تشبیه ستاره‌های در میان تاریکی به سنّتها در بین بدعتها، مانند این دو تشبیه گشت:

۱. تشبیه ستاره‌ها به موهای سفید پیری که در انبوه موهای سیاه جوانی است.

۲. تشبیه ستاره‌ها به شکوفه‌های درخشنده‌ای که در میان گیاهان سبز تیره باشد گیاهانی که از شدّت سبزی رو به سیاهی دارد.

توضیح

در اینجا وجه شبه یعنی درخشش چیز سفید و روشن در بین تاریکی، در مشبّه (نجوم بینَ الدُّجی) واقعاً وجود دارد. لیکن در مشبّه به (سنّتها در بین بدعتها) وجود ندارد مگر بر اساس تخیّل و پندار. پس وقتی که برای سنّتها در بین بدعتها چنین درخششی تخیل شد، تشبیه ستاره‌ها در بین تاریکیها به سنتها در میان بدعتها همانند تشبیه به موهای سفید در میان انبوه موهای سیاه می‌شود که وجه شبه واقعاً در آن، تحقق دارد. و مثل تشبیه به شکوفه‌های درخشان در بین گیاهان متراکم می‌گردد که وجه شبه در آن تحقق واقعی دارد.

«**أنَّ الثانی**»: سنّت و هر چه علم است.

«**الاوّل**»: بدعت و هر چه جهل است.

«**بَیاضُ الشَیْب**»: سفیدی پیری، مقصود، موهای سفید است.

«**سواد الشَباب**»: سیاهی جوانی، منظور، موهای سیاه است.

«**أنوار**»: جمع «**نَور**» به فتح نون و به معنی «**ازهار**» یعنی شکوفه‌هاست.

«**مُؤْتَلِقَة**»: درخشنده.

«**شَدید الخُضْرَة**»: سبز تیره.

«**یَضْرِبُ اِلی السَّواد**»: به سیاهی می‌گراید.

فَبهَذا التأویلِ أعنی تَخییلَ مَا لیس بِمُتَلَوِّنٍ مُتَلَوناً ظَهَرَ اشتراکُ النُجومِ بَیْنَ الدُّجی والسُنَنِ بَیْنِ الإبتداعِ فی کَونِ کُلٍّ مِنهما شیئاً ذابَیاضٍ بَیْنَ شَیءٍ ذی سَوادِ

و با این تأویل، یعنی این که چیزی که رنگ ندارد، (سنّتها در بین بدعتها) رنگین پنداشته شد، اشتراک ستاره‌ها در بین تاریکیها با سنتها در میان بدعتها، آشکار گشت. و آن اشتراک، این است که هر دوی آنها چیزهای سفیدی در میان چیزهای سیاه هستند.

ولایخفی أَنَّ قَولَه: «لاحَ بَیْنَهنَّ إبتداع» مِنْ باب القَلْبِ، أی سُنَنٌ لاحَتْ بینَ الإبتداع

و پنهان نیست که در مصراع دوم شعر، قلب یعنی واژگونی و جابه جایی کلمات، وجود دارد، بدین شکل که معنای کنونی آن، این است که: بدعت در میان سنّتها می‌درخشد لیکن معنای واقعی آن چنین است: سنّتها در بین بدعتها می‌درخشد.

این قلب، برای این به وجود آمده که اندک بودن بدعت و گسترده بودن سنّت نشان داده شود.

(فَعُلِمَ) مِنْ وُجُوبِ اِشتراکِ الطَرَفَین فی وَجْهِ التَشْبیه (فَسَادُ جَعْلِهِ) ای وَجْه الشَبَه (فی قول القائل: النحو فی الکلام کالمِلْحِ فِی الطَعام ـ کونَ القَلیلِ مُصْلِحاً وَالکثیرِ مُفْسِداً) لِأَنَّ المشَّبه اَعنی النحو لایشترك فی هذا المعنی (لانَّ النَحو لایَحْتَمِل القِلّةَ والکَثرة) إذ لایَخفی اَنَّ المرادَ به ههنا رعایة قواعده و استعمال أحکامه، مثل رَفْعِ الفاعِلِ ونَصبِ المفعول وهذه اِنْ وُجِدَتْ فی الکلام بِکَمالِها صارَ صَالِحاً لِفَهْمِ المُراد وَإنْ لَمْ تُوجَدْ بَقِیَ فاسداً ولَمْ یُنْتَفَعْ به (بِخلافِ المِلحِ) فَاِنَّه یَحْتَمِل القِلَّةَ والکَثرةَ، بِأَنْ یُجْعَلَ فی الطعامِ القَدْرُ الصَالِحِ منه او اَقَلُّ او اکثَرُ، بل وَجْهُ الشبه هو الصلاح باعمالهما والفَساد بِاِهْمالِهِما.

از واجب بودن اشتراک مشبه و مشبه به در وجه شبه، فهمیده می‌شود که در مثال: «نحو در

سخن، بسان نمک در غذاست» اگر وجه شبه را این بگیریم که اندکش کار ساز و زیادش تباه ساز است، درست نیست؛ چون این معنا در مشبه، یعنی «نحو» وجود ندارد. زیرا اندک بودن یا زیاد بودن نحو، قابل پذیرش نیست برای این که مقصود از نحو در این مثال، رعایت قاعده‌ها و به کارگیری احکام آن است، مثل این که فاعل را رفع دهیم و مفعول را منصوب سازیم. و این رعایت، اگر کاملاً در سخن باشد سخن، شایستهٔ فهمیدن هست و اگر نباشد نارواست و سودی از آن، به دست نمی‌آید، به خلاف نمک که اندک یا زیاد بودن، در آن، معنا دارد. بدین سان که گاهی به اندازهٔ شایسته در غذا ریخته می‌شود و گاه کمتر یا افزونتر.

پس وجه شبه در مثال: **«النحو فی الکَلام کَالمِلْحِ فِی الطَعام»** این است که: به کارگیری این دو، اصلاح کننده است و کنار گذاشتن آن دو تباه سازنده.

توضیح

«هذا المعنی» یعنی **«کون القلیل مُصلِحاً والکثیرِ مُفْسِداً»**

«اَنَّ المرادَ به»: مقصود از نحو.

ضمیر **«قواعده»** و **«احکامه»** به **«نحو»** باز می‌گردد.

«هذه»: رعایت قواعد.

ضمیر **«لم ینتفع به»** به کلام، باز می‌گردد.

ضمیر **«اعمالهما»** و **«اهمالهما»** به **«ملح»** و **«نحو»** رجوع می‌کند.

(وهو) ای وَجْهُ الشبه (إمّا غیر خارجِ عَنْ حقیقتهما) أی حقیقة الطَرَفین بأن یکونَ تمامَ مَاهیّتهما او جزءاً منهما (کما فی تشبیه ثَوبٍ بآخَر فی نَوعهما أوجِنسهما أو فصلهما) کَما یقال: هذا القَمیصُ مِثل ذاك فی کونهما کَتّاناً اَو ثوباً اَو مِنَ القُطْنِ.

وجه شبه یا غیر خارج از حقیقت مشبّه و مشبّه به است بدین سان که تمام ماهیّت آن دو را تشکیل می‌دهد یا جزیی از ماهیّت آن دواست.

مثل این که جامه‌ای را به جامهٔ دیگر، تشبیه کنیم در نوع یا در جنس یا در فصل آن دو جامه. مثلاً بگوییم: این پیراهن، مثل آن پیراهن است در این که هر دو کتانی یا هر دو جامه یا هر دو از پنبه است.

توضیح

گفت: وجه شبه یا غیر خارج است و نگفت: یا داخل است یا خارج. برای این که «**نوع**» وقتی وجه شبه گردد نه داخل در ماهیّت و حقیقت دو طرف است و نه خارج. چون تمام ماهیّت یک چیز از آن خارج نیست و در آن داخل هم نیست. مقصود از «**تمام ماهیّت**» نوع و مراد از جزء ماهیّت، جنس و فصل آن است. زیرا جنس، جزء اعمّ یا جزء مشترک بین آن ماهیّت و ماهیّتهای دیگر است و فصل، جزء مختص و ممیّز است.

بنابر این، اگر نوع یا جنس یا فصل دو چیز را وجه شبه قرار دهیم. آنگاه وجه شبه، داخل در حقیقت دو طرف خواهد بود.

بر اساس نگاشتهٔ پانویس مختصرهای چاپ جدید، مثال نوع عبارت است[1] از:

«**هذا الثوب مثل هذا الثوب فی کونه قمیصاً**»: یعنی این جامه مانند این جامه است در این که هر دو پیراهن است.

در اینجا «**ثوب**» بودن جنس و «**قمیص**» بودن نوع است.

و مثال جنس:

«**هذا القمیصُ مِثْلُ ذاك القَمیصِ فی کَونِه ثَوباً**» این پیراهن، همانند آن پیراهن است در این که هر دو جامه است.

در اینجا «**ثوب**» بودن جنس است. چون همهٔ پوشیدنیها را فرا می‌گیرد.

مثال فصل:

هذا القمیص مثل ذاك القمیص فی کونه کتّاناً.[2]

این پیراهن، چونان آن پیراهن است در این که کتانی است.

«**کتّان**» گیاهی لاجورد رنگ است که پوست آن را مانند پنبه می‌ریسند و از آن لباس می‌بافند.

و مانند این مثال:

هذا القمیص مثل ذاك القمیص فی کونه مِنَ القُطنِ»

---

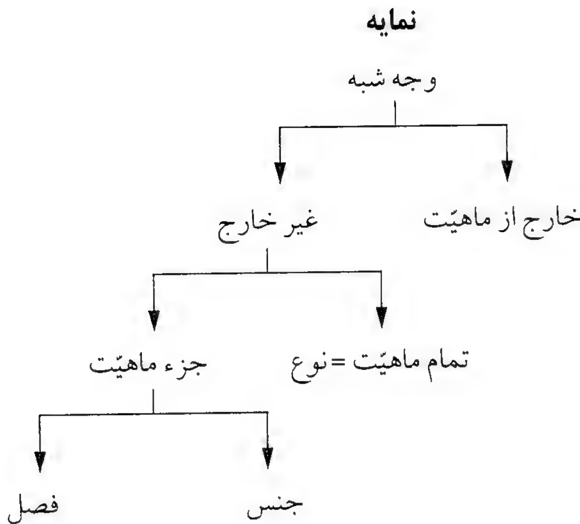
۱. مختصر، با ترتیب و تعلیق عبدالمتعال صعیدی، ص ۱۸ بیان.

۲. در مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۳۶ به جای واژهٔ «کتّان» واژهٔ «کرباس» به کار رفته است.

این پیراهن، همچو آن پیراهن است در این که از پنبه ساخته شده.[1]

۱. گفتنی است: برخی از حاشیه‌نگاران، تصریح کرده‌اند: مقصود از جنس، نوع و فصل، معانی عرفی آنهاست نه معانی منطقی آنها.

نمایه



(أو خارجٌ) عَنْ حَقیقة الطّرفین (صِفَةٌ) ای معنی قائمٌ بهما ضرورةَ اشترا کهما فیه

یا وجه شبه، از حقیقت مشبّه و مشبّه به بیرون است بدین سان که آن وجه شبه، صفت است. یعنی معنایی قوام یافته در آن دواست.

(به آن دو، تعلق دارد در آنها پا گرفته است). چون مشبّه و مشبّه به باید حتماً در آن معنا، اشتراک داشته باشند.

(إمّا حقیقیّةٌ) اَی هِیئةٌ مُتمَکِنَةٌ فی الذّاتِ مُتَقَرِرَة فیها

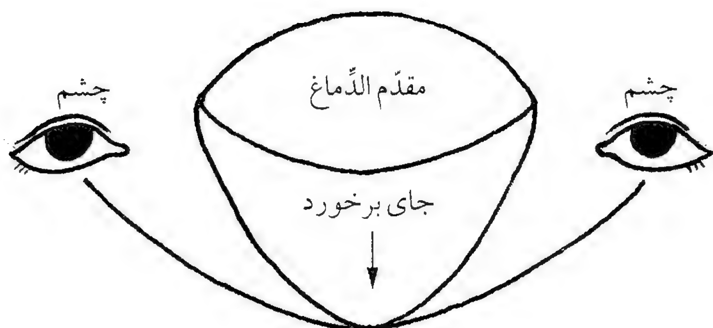
و آن صفت، یا صفت حقیقی است یعنی هیئت و چگونگی خاصی است که در ذات، جایگزین شده است و در آن، استقرار یافته. (مراد این است که آن صفت، حقیقتاً وجود داشته باشد نه این که به نسبت با چیز دیگری لحاظ گردد.)

(و هِی اِمّا حِسیّةٌ) أی مُدرَکَةٌ بِاحدی الحَواسّ الظاهِرةِ وهی (کَالکِیفیّاتِ الجِسمیَّةِ) أی المُختَصةِ بِالجِسْمِ (مَمَّا یُدرکُ بِالبَصَر) وهی قُوَّةٌ مُرَتبِةٌ فی العَصبَتَینِ المُجَوَّفَتَینِ اللَّتَین تَتَلاقِیانِ فَتَفترقانِ اِلی العَیْنَین

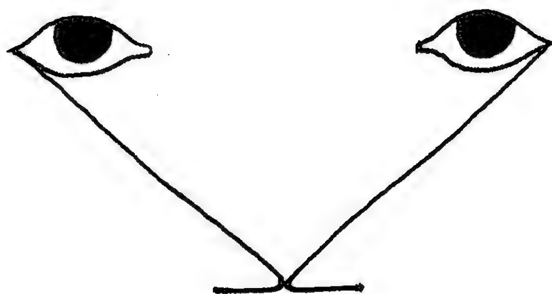
و آن صفت حقیقی یا حسّی است یعنی با یکی از حواس پنجگانهٔ ظاهری درک می‌گردد مانند ویژگیهای جسمانی که مخصوص جسم است و با چشم و بینایی درک می‌شود.

بینایی، نیرویی است که در دو رگ میان تهی قرار گرفته و این دو رگ، با هم برخورد

می‌کنند سپس از هم جدا می‌شوند و به چشم می‌رسند.



این تصویر، بر اساس نظریهٔ برخی از حکماء است.



این تصویر، نشان دهندهٔ نظریهٔ برخی از متکلمان است.

ضمیر «**هی قوّة**» به «**بصر**» باز می‌گردد و به اعتبار خبر آن یعنی «**قوّة**» مؤنث آورده شده است.

«**العَصبَتَین**»: دو رگ.

«**المُجوّفَتَین**»: میان تهی.

«**تَتَلاقیان**»: برخورد می‌کنند نه این که یکدیگر را قطع کنند. و محل تلاقی آنها «**مقدّم الدِماغ**» است.

«دِماغ»: مغز، مخ.

(مِنَ الاَلوانِ والأشکالِ) والشِکل هیئةُ إحاطَة نهایة واحدةٍ اَواکثر بالجسْم، کالدائرةِ و نصف الدائرةِ والمثلَّثِ والمُربَّع و غیر ذلک

و از چیزهایی که با چشم دیده می‌شود رنگها و شکلهاست. شکل، هیئت فراگیری یک پایان یا چند پایان بر جسم است؛ مانند دایره، نیم دایره، مثلّث، مربع و غیر اینها.

بیان

در تعریف شکل، تعبیرهای گوناگونی گفته شده است برخی گفته‌اند: شکل، چیزی است که فراگرفته باشد آن را حدّی چون دایره و کره یا فراگرفته باشد آن را حدودی چون مربع، مستطیل و متوازی.

و بعضی گفته‌اند: هیأتی است که از احاطهٔ یک حدّ یا چند حدّ به وجود آمده باشد. آن شکل که با یک حد و یک نهایت (پایان، تقاطع) به وجود آید، دایره است و آن شکل که دو حدّود و دو نهایت بپذیرد، نیم دایره است و اگر سه نهایت، مثلّث و اگر چهار نهایت، مربّع و به همین ترتیب، شکلهای دیگر.

«وغیر ذلك»: غیر آنهایی که گفته شد یعنی لوزی، ذوذنقه، متوازی الاضلاع، شش ضلعی.

(وَالمَقادِیر) جَمع مِقدار وهوکَمٌّ مُتَصل قارٌّ الذات، کالخط و السَّطح

و از چیزهای دیگری که با چشم، دیده می‌شود، مقادیر است. (مقادیر، جمع مقدار و به معنی اندازه‌هاست.) مقدار، کم یا عَرَض به هم پیوسته‌ای است که همهٔ اجزاء آن در یک جا گرد آید مانند خط و سطح.

شرح

«کم» عَرَضی است که بالذّات قابل تقسیم باشد، مانند عدد و خط. مثلاً می‌توان گفت: ۵ مساوی با ۳+۲ است. همچنین هر عدد یا خطی را می‌توان به چند قسمت کرد.

«کم» بر دو قسم است:

۱. کم متصل.

۲. کم منفصل.

کمّ متصل، کمّی است که بین اجزاء آن بتوان حدّی مشترک یافت و مراد از حدّ مشترک آن است که انتهای یک قسمت و ابتدای قسمت دیگر باشد.

کم متصل خود بر دو قسم است:

الف. کم متصل قارّ الذّات.

ب. کم متصل غیر قارّالذّات.

کم متصل قارّالذّات کمّی است که اجزاء آن همه با هم در یک آن، موجود باشند، مانند خط. کمّ متصل قارّ الذّات را در اصطلاح فلسفه، مقدار نامند که موضوع علم هندسه است و آن خود بر سه قسم است: خط، سطح و جسم تعلیمی.

خط، کمّ متصلی است که فقط ممتد در یک جهت باشد، یعنی فقط دارای طول باشد. و آن یا مستقیم است یا منحنی.

سطح، کمّ متصلی است که ممتد در دو جهت باشد، یعنی تنها دارای طول و عرض باشد.

جسم تعلیمی، کمّ متصلی است که ممتد در سه جهت باشد. یعنی دارای طول، عرض و ضخامت باشد.[1]

(والحَرکات) وَالحرکة هی الخُروج مِنَ القُوَّة اِلی الفِعْلِ عَلی سَبیل التَدریج وفی جَعْلِ المَقادیر والحرکات مِنَ الکیفیات تسامُحٌ

و از کیفیتّهای جسمانی که با چشم دیده می‌شود، حرکتهاست.

حرکت، بیرون آمدن تدریجی از قوه به سوی فعل است. و در این که هم مقادیر و هم حرکات از کیفیّات قرار داده شده است، سهل انگاری وجود دارد.

توضیح

حرکت، تعریفها، و گونه‌های مختلفی دارد.[2]

---

۱. این قسمت از منطق صوری نوشتهٔ دکتر محمّد خوانساری برگرفته شده است.
نگاه کنید به منطق صوری، ج ۱، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱.

۲. ۱ ـ حرکت در وضع (وضعی) که جسم با آن حرکت، از وضعی، به وضع دیگری بگراید، در حالتی که ملازم مکان خویش است و از مکان خود بیرون نمی‌رود؛ مانند حرکت سنگ آسیا.

←

هر چیزی فعلیتی دارد و آن حالت کنونی آن است. و استعدادی برای تبدیل شدن به چیز دیگر دارد که به آن، قُوّه می‌گویند.

مثلاً کودک، هم اکنون (بالفعل) کودک است و بالقوّه جوان، یعنی استعداد جوان شدن را دارد، پس حرکت، بیرون آمدن تدریجی این کودک از جوانی بالقوّه به سوی جوانی بالفعل است.

«علی سَبیل التَدریج»: حرکت یک دفعه را خارج می‌کند.

حرکت دفعی را دانشمندان قدیم، **«تکوین»** یا **«کون و فساد»** می‌نامیدند.

و اکنون در فیزیک، به آن، جهش یا موتاسیون می‌گویند.

«تسامح»: بحث دربارهٔ کیفیات جسمانیه بود و چیزهایی که با چشم دیده می‌شود، مصنّف، مقادیر و حرکت را نیز از قلمرو کیفیات شمرد.

اکنون، شارح می‌گوید: در این جا سهل انگاری شده است چون مقادیر، از کمیّات است نه از کیفیّات و حرکت نیز از أعراض نسبیّه است.

و کَم ذاتاً قسمت پذیر و عرض ذاتاً نسبت پذیر است ولی کیف ذاتاً نه قسمت می‌پذیرد نه نسبت.

(وما یَتَصِلّ بها) أی بِالمَذکورات کَالحُسْنِ والقُبْحِ المُتَصفِ بهما الشَخص باعتبار الخِلْقَةِ التّی هی مَجموع الشَکل واللَون وکالضِّحک والبُکاءِ الحاصَلینِ بِاعتبار الشَکل وَالحَرَکةِ

→

۲ـ حرکت انتقالی (حرکت أینیه) جا به جایی مکانی.

۳ـ حرکت در کم و آن انتقال جسم است از کمیتی به کمیت دیگر، چنان که از نمو به ذبول و برعکس.

۴ـ حرکت در کیف، انتقال جسم است از کیفیتی به کیفیت دیگر، مانند گرم شدن آب.

۵ـ حرکت عَرَضیّه که عروض آن بر جسم، به واسطهٔ عروض حرکت بر جسم دیگر است. مانند حرکت کسی که در کشتی نشسته است.

۶ـ حرکت قسریّه، که مقابل حرکت ارادیه و طبیعیه است.

۷ـ حرکت ذاتیه.

۸ـ حرکت ارادی.

۹ـ حرکت ارتعاشی.

۱۰ـ حرکت انبساطی.

۱۱ـ حرکت انقباضی.

و آنچه با چیزهای گذشته، پیوند دارد مانند زیبایی و زشتی که شخص، موصوف آن دو قرار می‌گیرد به اعتبار خلقت که مجموع شکل و رنگ است و مانند خنده و گریه که به اعتبار شکل و حرکت، پدید می‌آید.

توضیح

مقصود از «**مذکورات**» الوان، اشکال، مقادیر و حرکات است.

«**مایتصل بها**» یعنی چیزهایی که با آنچه گفته شد، ارتباط و پیوند دارد؛ یعنی از ترکیب بعضی با بعض دیگر، پدید آمده است.

مثل زیبایی و زشتی که به اعتبار خلقت است و خلقت، از ترکیب شکل و رنگ پدید آمده است.

و مانند خنده و گریه که به اعتبار شکل و حرکت دهان و چشم پدید می‌آید.

بنابر این، آنچه بابینایی دیده می‌شود، عبارت است از:

۱. رنگها.

۲. شکلها.

۳. مقادیر.

۴. حرکتها.

۵. زیبایی و زشتی.

۶. خنده و گریه.

(أَو بالسَّمع) عطف علی قَوله بِالبَصَر. والسَّمْعُ قوّةٌ رُتِبَّتْ فی العَصَب المفروشِ علی سَطْحِ باطِنِ الصِمَاخَین یدرک بها الاصوات (مِنَ الاصوات القویّة والضعیفة والتّی بَیْن بین) والصَوتُ یَحْصُلُ مِنَ التّمَوج المَغْلُول لِلْقَرْعِ الذّی هو امساسٌ عَنیفٌ والقَلْعِ الذّی هو تفریقٌ عَنیف بِشَرط مُقَاوَمَةِ المَقْروعِ لِلْقارع والمقْلُوع للقالِع وَیَخْتَلِفُ الصوتُ قوةً وضَعفاً بِحَسَبِ قُوَّةِ المُقَاوَمَةِ وَضَعْفها

یا چیزهایی که با گوش شنیده می‌شود (بالسَّمع عطف بر بالبصر است) شنوایی نیروی است به گونهٔ عَصَب گسترده شده در سطح داخلی دو سوراخ گوش که به وسیلهٔ آن صداها شنیده می‌شود. صداهای بلند، صداهای کوتاه و صداهای متوسط.

و صدا، پدیدهٔ موج برداشتن هواست. موج برداشتنی که از کوبیدن و برخورد شدید و

کندن یا جدا کردن سخت، به وجود می‌آید. به شرط این که کوبیده شده در برابر کوبنده، استوار و مقاوم باشد و کنده شده در برابر جدا سازنده مقاومت کند. و تفاوت صداها در بلندی و کوتاهی بر اساس توان مقاومت و ضعف مقاومت است.

«**مفروش**»: گسترده شده.

«**صِماخین**»: دو سوراخ گوش.[1]

«**قَرْع**»: کوبیدن.

«**امساس**»: برخورد.

«**عنیف**»: سخت، شدید.

«**قلع**»: کندن.

«**مقروع**»: کوبیده شده.

«**قارع**»: کوبنده.

«**مقلوع**»: کنده شده.

«**قالع**»: جدا کننده.

«**قُوَّةِ المقاوَمَة وضَعْفِها**»: ضمیر ضعفها به مقاومت، باز می‌گردد.

جایی که قدرت مقاومت باشد مانند کوبیدن سنگ بر سنگ و آهن بر آهن و جدا ساختن نیم تنهٔ درختی از نیم تنهٔ دیگر. و آنجا که توان مقاومت نباشد مثل کوبیدن دست بر حریر و جدا کردن پنیر.

گفتنی است: گاه صداهای عجیب، پدیده گذر شدید از هوا و موج برداشتن سریع آن است و مولود کوبیدن چیزی بر چیز دیگر یا جداسازی دو چیز از هم نیست.

مثل شکستن دیوارهای صوتی که امروز به وسیلهٔ هواپیماها شکل می‌گیرد.

(أو بِالذَّوق) وَهُوَ قَوةٌ مُنْبَثَةٌ فی العَصَب المَفروشِ علیِ جزمَ اللسان (مِنَ الطُعُوم) کالحَرافَة والمَرارة

---

۱. امام حسین ـ علیه السّلام ـ در دعای عرفه فرمودند: «**وَمَسارِبِ صِمَاخِ سَمْعِی**» روزنه‌های رسیدن امواج صوت به سوراخ گوشم.

باید بگویم: «**سماخ**» با سین نیز به معنای سوراخ گوش است. و در دعای عرفه، هر دو کلمه به عنوان نسخه بدل نوشته شده است.

والمُلوحَة وَالحُموضه و غیر ذلك

یا به وسیلهٔ ذائقه (چشایی) درک می‌گردد و آن نیروی جاری شده‌ای در عصب گسترده بر پیکرهٔ زبان است.

چیزهایی که با ذائقه، احساس می‌شود، مزه‌هاست، مانند:

«**حَرافَتْ**»: تندی، تیزی، زبان گزی مثل فلفل.

«**مَرارت**»: تلخی مانند مزهٔ بعضی از قارچها.

«**مُلوحت**»: شوری، مثل نمک.

«**حُموضت**»: ترشی، مثل آبغوره، آبلیمو، ترنج.

«**وغیر ذلك**»: غیر اینها که عبارت است از:

«**دُسومت**»: چربی.

«**عُفوصت**»: گلوگیر بودن، گسی به گونه‌ای که نتوان آنها را بلعید.

«**حَلاوت**»: شیرینی.

«**قبض**»: مزه‌ای که چون سنجد نارسیده و به نارسیده، پوست دهان و گلو را فراهم کشد.

«**تَفاهت**»: بی مزه بودن.

این نُه مزه اساس مزه‌هاست و مزه‌های دیگر، ترکیبی از همین مزه‌هاست. مثل: «**حامض**»: میخوش یا مَلَسْ که ترکیبی از ترشی و شیرینی است و از آن به «**مُزّ**» نیز تعبیر می‌شود. و مانند: «**دِبش**» که طعمی مرکب از تلخی و ترشی است.[1]

(أو بالشَّم) وهی قُوَّةٌ رُتبَتْ فی زَائدَتی مُقَدّم الدِماغ المُشبهَتَین بِحَلَمَتی الثَدْی (مِنَ الرَوائح)

یا به وسیلهٔ بویایی درک می‌شود. بویایی نیرویی است که درد و برآمدگی جلوی مغز، قرار داده شده است. این دو برآمدگی به سر پستان، شباهت دارد. با این بویایی، بوها احساس می‌شود.

گفتنی است: چون بوها بسیار گوناگون است. تقسیم بندی و نام گذاری ویژه‌ای ندارد. تنها با وصف خوش و ناخوش یا با قید مضاف الیه مشخص می‌گردد. مثلاً می‌گویند: بوی سبزه،

---

۱. «و محسوس به حاسهٔ ذوق و آن طعوم نه گانه بودن یعنی: شیرینی و ترشی و شوری و تیزی و تلخی و دسومت و عفوصت و قبض و تفاهت و همچنین آنچه از آن مرکب شود.» اساس الاقتباس، ص ۴۳.

بوی یاس و...

«**هی قوّةٌ**»: «**هی**» به «**شمّ**» باز می‌گردد و به اعتبار خبرش، مؤنث آمده است.

«**زائدَتَی**»: دو برآمدگی، دو افزودگی.

«**دماغ**»: به کسر اول به معنی مغز است.

«**حَلَمَة**»: سر پستان.

«**روائح**»: جمع رائحه است. در قرآن مجید، آمده است: «**اِنّی لَاَجَدُ رِیحَ یوسفَ**[1]»

من بوی یوسف را می‌شنوم. در این آیهٔ شریفه، «**ریح**» نیز به معنای بو آمده است.

(أو باللَمْسِ) و هی قُوَّةٌ سَارِیَّةٌ فیِ‌البَدَنِ یُدرک بها المَلْمُوسات (مِنَ‌الحَرارَة و البُرودَةِ وَ الرطـوبَةِ و الیُبوُسَةِ) هذه‌الاربعةِ هِیَ أوائِلُ الملمُوسَاتِ و الأولَیانِ مِنْها فِعْلیّتان وَالأخریانِ اِنفعالیتان (والخشُونَة) و هی کیفیةٌ حاصلة عن کَونِ بَعْضِ الأجزاءِ أَخْفَض وَ بَعْضها أرفع (والمَلاسَة) و هی کِیفیة حاصلة عَـنْ اِسْتواءِ وَضْعِ‌الأجزاء (وَاللِین) و هی کیفیةٌ تَقْتَضی قبول الغمز الی الباطن و یکون للشیء بها قوام غیر سیال (والصلابة) وَهی تقابل اللِین (و الخِفة) و هی کیفیّة بها یَقتضی الجِسم اَنْ یَـتَحرکَ الی صَـوبِ المُحیط لو لَمْ یَعُقْهُ عائق (وَالثِقَل) و هی کیفیةٌ بها یقتضی الجسم اَنْ یتحرکَ اِلی صَوبِ المَرْکَزِ لَـولَمْ یَعُقْهُ عائقٌ

یا به وسیلهٔ لامسه، درک گردد. لامسه، نیرویی جریان یافته در پوست بـدن است کـه بـه کمک آن، لمس کردنیها، درک می‌شود. مانند گرما، سرما، تـری و خشکـی. و ایـن چـهارتا، ملموسات نخستین هستند. دو تای آغازین آنها (حرارت و برودت) اثر گذارنـده و دوتـای دیگر (رطوبت و یبوست) اثر پذیرند.

از چیزهای دیگری که با لامسه، درک می‌شود، «خشونت» (زبری، ناهمواری) است. و آن کیفیّتی است که از بالاتر بودن بعضی از اجزاء و پایین‌تر بودن بعضی اجزاء دیگر پدید میآید.

و با لامسه، «مَلاست» (صافی، همواری) درک می‌شود و آن کیفیّتی است که از برابر بودن اجزاء، شکل می‌گیرد.

و با لامسه، «**لین**» (نرمی) احساس می‌گردد. «لین» کیفیتی است که فرو رفتگی‌به داخل را اقتضاء می‌کند. با این کیفیت، یک چیز، دارای استواری بدون جریان یافتگی می‌شود.

---

۱. یوسف، ۹۴.

و با لامسه، «صَلابت» (سختی و استواری) لمس می‌شود، صَلابت، مقابل نرمی است. و با لامسه، سبکی، احساس می‌گردد. سبکی، کیفیّتی است که به وسیلهٔ آن، جسم، اگر مانعی نداشته باشد به سوی بالا حرکت می‌کند.

و با لامسه، سنگینی درک می‌شود. سنگینی، کیفیّتی است که به وسیلهٔ آن، جسم اگر بی‌مانع باشد به سوی پایین، حرکت می‌کند.

شرح

حرارت، برودت، رطوبت و یبوست را «**اوائل‌الملموسات**» نامید، چون لامسه، در برخورد با اشیاء، اولین چیزی که درک می‌کند، این چهار چیز است.[1]

«**الأولَیان منها فِعلیتان**»: دو تای نخستین از آن چهار تا فعلی است. یعنی اثر گذارنده است. مثلاً با حرارت اشیاء بسیاری ذوب می‌گردد و آنگاه شکل داده می‌شود یا از هم جدا می‌گردد. حرارت، نقش بنیادین در تکنولوژی دارد. برودت و سرما نیز فعلی و اثر گذارنده است.[2]

«**والأخریان اِنفعالایتان**»: دو تای دیگر، (رطوبت و یبوست) اثر پذیرند. مثلاً هر چیز که مثل گِلْ، خمیر و مانند آن، رطوبت داشته باشد به شکلهای گوناگون، در می‌آید. به زودی از هم جدا می‌شود و به زودی پیوند می‌خورد.

و هر چیز، مانند چوب، یبوست داشته باشد، شکل‌پذیری آن، دشوار است.

«**قبول‌الغمز اِلی‌الباطن**»: فرو رفتگی به داخل را می‌پذیرد. به تعبیر دیگر: با فشار، فرو می‌رود.

«**یکون للشَئ بها**» **ضمیر** «**بها**» به کیفیت بر می‌گردد.

«**قوام غیر سیّال**»: استواری بدون این که جریان پیدا کند. مثل خمیر که قوام دارد اگر کمی از

---

۱. دسوقی گفته است: این چهار چیز به مجرد لمس، درک می‌گردد و نیاز به چیز دیگر ندارد. لیکن لطافت، کثافت و... به وسیلهٔ لمس و به واسطهٔ این چهار چیز، درک می‌شود.

۲. دانشمندان پیشین گفته‌اند: «**الحَرارَة کیفیةٌ تَقتَضی تَفریقَ المُختَلِفات بِاللطافة و الکَثافة و جمعَ المُتَشاکلات**»: حرارت، کیفیّتی است که اقتضاء می‌کند چیزهایی که از جهت لطافت و ستبری با هم تفاوت دارند، از هم جدا گردند، و آنها که همانندند به هم بپیوندند. «**البُرودة کیفیّةٌ تَقْتَضی تَفْرِیقَ المُتَشاکِلات و جَمعَ المُخْتَلفات**» سرما، کیفیّتی است که جدا شدن چیزهای همگون و گرد آمدن، چیزهای نا همگون را اقتضاء می‌کند.

آن را بگیریم. جایی که خالی شده است، فوری پر نمی‌شود و چون آب، سیّال و جاری شنونده نیست.

«صَوب»: جهت، طرف.

«مُحیط»: فراگیرنده، مقصود، آسمان است.

«لَولَمْ یَعُقه عائق»: اگر مانعی جلوی آن جسم را نگیرد. مثلاً باد کنک، به سوی بالا می‌رود، اگر چیزی مانع نگردد.

«صَوبالمَرکز»: به طرف زمین به جهت پایین.

جهان، چون مرکز دایره و آسمان بسان محیط دایره فرض شده است.

گفتنی است: کلمهٔ «ثِقَلْ» به کسر اول و فتح ثانی به معنی سنگینی است.

(وَ مَایَتَصِلّ بها) أی بالمذکورات کالبِلَّةِ و الجَفاف و اللُزوجَةِ و الهَشَاشَةِ و اللَطافة و الکَثافَةِ و غـیر ذلک.

و با لامسه، درک می‌گردد آنچه با ملموساتی که گفته شد، (حرارت، برودت و...) پیوند دارد، مثل:

«بِلّه»: خیسی.[1]

«جَفاف»: خشکی.[2]

«لُزوجَت»:[3] چسبانکی. مانند آدامس، خمیر مایهٔ شیرینیها که امتداد و کش پیدا می‌کند.

«هَشَاشت»:[4] نرمی، سستی و تُردی.

«لَطافَت»:[5] نازکی. ریزی اجزاء (مثل هوا)

«کثافت»: سِتَبْری، زفتی، ضخیم بودن. (مانند سنگ)

---

۱. دسوقی نقل کرده است که: بعضی «بلّه» را به معنی خیسی و جاری شدن رطوبت، بر روی اجسام گرفته‌اند و بعضی به کیفیتی تفسیر کرده‌اند که موجب آسان چسبیدن و پیوند خوردن چیزی گردد. گفتنی است که: «بله» بـا رطـوبت، اتصال و پیوند دارد.

۲. با حرارت، پیوند دارد.

۳. با لین اتصال دارد.

۴. آن نیز با لین پیوند دارد.

۵. با لین اتصال دارد.

«**و غیر ذلک**»: مانند «**لَذْع**»: سوزاندن. مزه بعضی از چیزها که زبان را می‌سوزاند.

(او عَقلیّة) عطف علی حِسیّة (کالکیفیّات النَفسانیة) أی المُختَصة بذوات الانفس (مِنَ الذّکـاءِ) و هِیَ شدةُ قُوةٍ للنّفس مُعِدَّة لاکتساب الآراءِ.

«**او عقلیّةٌ**» عطف بر «**حسیَّةٌ**» شده است. یعنی آن صفت حقیقی که وجه شبه قرار گرفته یا حسی است یا عقلی؛ مانند کیفیّات نفسانی کـه ویـژهٔ جسـمهای دارای روح و روان انسـانی است؛ مثل «**ذَکاء**» (تیزهوشی) که نیروی توانمندی در جان آدمی است و نفس را آماده می‌سازد تا اندیشه‌ها و نظریّه‌ها را به دست آورد.

«**بذوات‌الانفس**»: جسمهایی که دارای روان و نفس ناطقه هستند.[1] (انسانها نه حیوانـات و جمادات.)

«**مِنَ الذَّکاء**»: بیان کیفیات نفسانی است.

«**شدَّة قوة**»: از قلمرو اضافهٔ صفت به موصوف است.

«**مُعِدّة**» را هم می‌توان به گونهٔ اسم فاعل خواند یعنی نفس را برای دریافت اندیشه‌ها آماده می‌سازد. و هم می‌توان به شکل اسم مفعول خواند یعنی آماده شده. خداوند متعال، آن را قرار داده برای به دست آوردن آراء.

(و العِلمُ) و هو الإدراک المُفَسَّر بحُصولِ صُورةالشَئ عِندَالعَقْل و قَدْ یقال علی معانٍ اُخَر

یکی دیگر از کیفیتهای نفسانی، علم است که تفسیر شده به پدید آمدن صورت چیزی در پیش عقل. و گاه علم، به معانی دیگری نیز گفته می‌شود.[2]

(والغَضَب) و هو حَرَکةٌ للنفس مَبْدَؤها ارادَةالانتقام

---

۱. برای پژوهش بیشتر پیرامون کیفیات نفسانی، نگاه کنید به اساس‌الاقتباس، ص۴۴. دکتر خوانساری در بیان کـیفیات نفسانی نگاشته است: «کیفیات نفسانی، یعنی کیفیاتی که در نفس حاصل شود. مانند غم و شادی و شـرم و حـلم و غضب و دوستی و عداوت و حسد و امثال آن.

از کیفیات نفسانی آنچه سریع‌الزوال باشد، یعنی راسخ نباشد، «حال» نامیده می‌شود، مانند غضب شخص حلیم. و آنچه بطئ الزّوال باشد «ملکه» نامیده می‌شود. مانند غضب در کسی که باصطلاح «عصبانی مزاج» باشد.» مـنطق صـوری، ج ۱، ص۱۴۵.

۲. به این چیزها نیز علم گفته می‌شود: «اعتقاد جازم...» باور حتمی که برابر با واقع و پا بر جا باشد، ادراک کـلّی، ادراک مرکب، ملکه‌ای که به کمک آن، بتوان موضوعات ویژه را آگاهانه به سوی هدفی استعمال کرد. (این صناعت نامیده می‌شود.) نگاه کنید به مطوّلهای چاپ قدیم، ص۲۵۳، و مطوّلهای چاپ جدید، از انتشارات داوری، ص۳۱۸.

و یکی دیگر از کیفیّات نفسانی، خشم است. و آن جنبشی برای روان است که به انگیزهٔ انتقام گرفتن، پدید می‌آید.

ضمیر «**مَبدَؤها**» به «**حرکت**» باز می‌گردد. مقصود از «**مَبْدَء**» در اینجا انگیزه است.

(و الحِلْم) و هو اَنْ تکونَ النفسُ مُطْمئنةً بحیث لا یُحرکها الغَضَبُ بِسُهُولَةٍ و لا تَضْطَرِبُ عِنْدَ اِصابَةِ المکروهِ

یکی دیگر از کیفیات نفسانی، شکیبایی است؛ یعنی روان آدمی آرام باشد به گونه‌ای که خشم آن را به آسانی بر نینگیزد و هنگام برخورد با ناگواری آشفته و پریشان نشود. ضمیر «**لایحرکها**» به نفس بر می‌گردد. «**مکروه**»: ناگواری.

(و سائرالغرائز) جمع غَریزة و هی الطَبیعة أعنی مَلکة تصدر عنها صفات ذاتیة مثل الکَرَم و القُدرة و الشجاعة و غیر ذلک

و دیگر غرائز هم از کیفیتهای نفسانی است.

«**غرائز**» جمع غریزه است و آن، طبیعت یعنی ملکهٔ است که صفات ذاتی از آن پدید می‌آید؛ مثل کرم، قدرت، شجاعت و غیر اینها.

شرح

ضمیر «**عنها**» به «**ملکه**» باز می‌گردد. صفات ذاتی اینجا در برابر صفات عرضی است. مثلاً اعطاء در وقت خاص و به جهت انگیزه‌ای که عارض شده است.

«**کرم**» یکی از کیفیّتهای نفسانی است و بخشش، از آن پدید می‌آید.

«**قدرت**» یکی دیگر از کیفیتهای نفسانی است و کارهای بسیاری چون گرفتن، زدن و... از آن، صادر می‌گردد.

«**شجاعت**» هم از کیفیتهای نفسانی است و اقدام و حضور در صحنه‌های خطر ساز و... از آن پدید می‌آید.

«**غیر ذلک**» مثل عفّت و مانند کیفیّتهایی چون بخل، ضعف و ترس که در برابر صفاتی که گفته شد، قرار دارد.

(و امّا اِضافیةٌ) عَطف علی قَوله اِمّا حَقیقیةٌ و نَعنی بالاِضافیة ما لا تکون هیئةً متقررة فی الذات بل تکون معنی متعلقاً بشیئین (کازالةِ الحِجاب فی تشبیه الحُجّة بالشَّمس) فانّها لیس هیئةً متقررة فی

ذات الحُجَّة و الشَّمس و لا فی ذات الحجاب.

«**و اِمّا اِضافیةٌ**» بر «**اِمّا حقیقیةٌ**» عطف شده است. یعنی وجه شبه یا صفت حقیقی است یا صفت اضافی. مقصود ما از اضافی (نسبی) این است که آن صفت، هیئت استوار در ذات نباشد. بل معنایی باشد که وابسته به دو چیز است.

مثل «**ازالةالحجاب**» از بین بردن پرده و مانع که وجه شبه در تشبیه دلیل، به خورشید است. بی‌تردید، این «**ازاله**» و از بین بردن، هیئت و حالتی استوار در حجّت یا شمس یا حجاب نیست.

توضیح

وجه شبه، گاهی صفت حقیقی است. یعنی هیئت و حالتی پا بر جا و استوار در صاحب صفت است. مثل حلم که قائم به شخص حلیم است.

و گاه صفت، اضافی و نسبی است بدین سان که هیئت و حالت استواری در کسی نیست، بل با تصور دو چیز یا نسبت به چیزی دیگر، آن معنا تصور می‌شود. مثل پایینی و بالایی که هیئت ثابت در چیزی نیست، هر چیز، ممکن است نسبت به چیز دیگر، پایین یا بالا باشد.

اکنون اگر دلیل روشنی را به خورشید، تشبیه کنیم و بگوییم:

«**هذهالحجّة کالشّمس**» در اینجا وجه شبه «**ازالهٔ حجاب**» یعنی برداشتن پرده و مانع است. لیکن خورشید، حجاب از محسوسات بر می‌دارد و دلیل روشن، حجاب از معقولات بر می‌گیرد.

این «**ازاله**» و از بین بردن، هیئت ثابتی در خورشید یا در دلیل یا در حجاب نیست. معنایی است که وابستگی به دو چیز دارد: یکی «**مُزیل**» (زایل کننده) دیگر «**مُزال عنه**» چیزی که حجاب و پرده از آن گرفته شده است.

و به تعبیر دیگر، تصور پرده برداشتن، تصوّر پرده بردارنده و چیزی که پرده از آن برداشته شده را نیز به دنبال دارد.

خلاصه: «**ازاله**» معنایی است که با نسبت بین مزیل و مزال عنه، تصور می‌شود. در این جا «**مزیل**» حجّت و شمس است. و «**مزال عنه**»، چیزهایی است که حجاب، از آنها برداشته شده است.

ضمیر «**فانّها**» به «**ازاله**» بر می‌گردد.

وَقَدْ یقال الحقیقی علی ما یقابل الاعتباری الذّی لا تحقق لَهُ اِلاّ بحسب اعتبار العقل و فی المفتاح اشارة اِلی أَنَّه مراد ههنا حیث قال: الوصف العقلی منحصرٌ بین حقیقی کالکیفیّات النفسانیَة و بین اعتباری و نسبی کاتصاف الشَئ بکونه مَطلوبَ الوجود أو العدم عِندَالنَّفس أو کاتصافة بشئ تصوری وهميٍ محض

گاهی صفت حقیقی، در برابر اعتباری گفته می‌شود یعنی چیزی که هیچ تحققی ندارد مگر به اعتبار عقل.

سکاکی در کتاب مفتاح‌العلوم، به این مطلب، اشاره کرده است[1] که مقصود ما در این جا (تقسیم‌بندی) اطلاق حقیقی در برابر اعتباری است.

او گفته است: صفت عقلی منحصر است بین اینها:

۱. حقیقی مانند کیفیّات نفسانی.

۲. اعتباری؛ مثل این که چیزی را موصوف یک امر وهمی و تصوری محض قرار دهیم.

۳. نسبی و اضافی؛ مانند این که چیزی را عندالنفس، مطلوب الوجود یا مطلوب العدم بدانیم.

شرح

«**اِلاّ بحسب اعتبارالعقل**»: شامل صورتهای وهمی و تخیلی نیز می‌شود مثل اعتبار صورت غول، صورت چیزهایی که شبیه چنگ است برای درنده و مانند تخیل سفیدی و درخشش برای سنّت و علم.

مقصود سکاکی از «**اعتباری**» اعتباری محض است. مثل همان صورتهای وهمی و تخیلی. و مرادش از «نسبی» همان صفت اضافی است. لیکن به شکل لف و نشر غیر مرتب، اوّل مثال نسبی را آورده است و سپس وصف اعتباری محض را.

«**مطلوب‌الوجود**» یا «**مطلوب‌العَدَم**» از صفات اضافی است.

بدین شکل که: تصور مطلوبیت یک چیز، همراه با تصور طالب و مطلوب است.

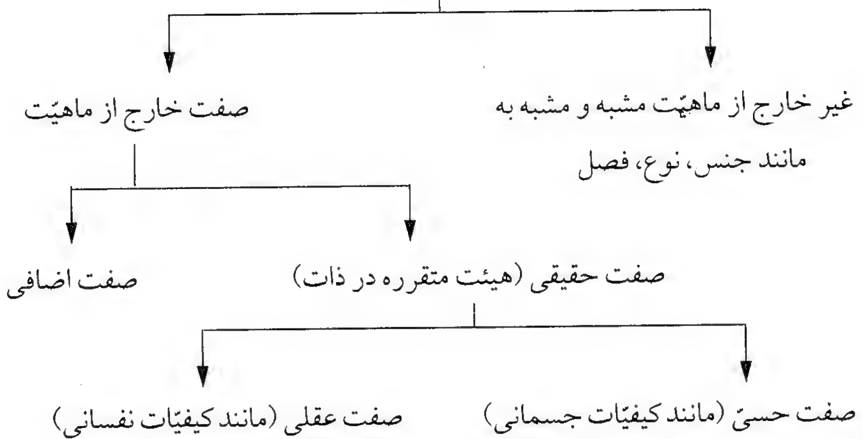
---

۱. مفتاح‌العلوم، از انتشارات کتابخانهٔ اُرومیّه، قم گذرخان، ص۱۴۲.

«**اَنّه مراد**»: اطلاق حقیقی در برابر اعتباری.

ضمیر «**کاتصافه**»: به «**شئ**» باز می‌گردد.

نمایهٔ بحث گذشته



کیفیّات جسمانی

مدرک بابصر	مدرک با سمع	مدرک با ذائقه	مدرک باشم	مدرک بالامسه
دیدنی	شنیدنی	چشیدنی	بوییدنی	لمس کردنی
رنگها	صداهای بلند	مزه‌های	بوهای گوناگون	حرارت
شکلها	کوتاه	نه گانه		برودت
اندازه‌ها	متوسط			رطوبت
حرکتها				یبوست
زیبایی و زشتی				خشونت
خنده و گریه				ملاست
				لین
				صلابت
				خفت
				ثقل (و آنچه با اینها پیوند دارد.)

(و أیضاً) لوجه‌الشبه تقسیم آخر و هو أنّه (امّا واحدٌ و امّا بمنزلة الواحِدِ لکونه مرکباً مِنْ متعدد) ترکیبا حقیقیا بأن یکونَ حقیقةً مُلتئمة مِنْ امورٍ مختلفة أو اعتباریاً بِأَن یکون هیئةً انتزعها العقل مِنْ عدة أمورٍ

تقسیم دیگری برای وجه شبه

برای وجه شبه، تقسیم دیگری نیز هست، بدین گونه: وجه شبه یا واحد است یا به منزلهٔ واحد. به منزلهٔ واحد، دو قسم دارد:

۱. مرکّب حقیقی.

۲. مرکّب اعتباری.

ترکیب حقیقی آن است که مرکب، به گونهٔ یک حقیقت ترکیب شده از چند چیز مختلف باشد. و ترکیب اعتباری آن است که مرکّب، هیئت و تصویری باشد که عقل، آن را از چند چیز، برداشت کرده است.

توضیح

وجه شبه، گاهی یکی است مثل این که می‌گوییم: چهرهٔ تو بسان ماه است. در اینجا یک وجه شبه داریم و آن، زیبایی است. و گاهی وجه شبه، به منزلهٔ یکی است، یعنی مرکّب است. مرکّب، دو گونه است:

۱. مرکّب حقیقی، و آن حقیقتی است که از چند چیز، ترکیب یافته باشد و در خارج، چیز سوّمی باشد. مثل آب، که حقیقتی است مرکّب از اکسیژن و هیدرژن و در خارج چیز سومی غیر از اکسیژن تنها و هیدرژن تنهاست. یا سکنجبین که حقیقتی است مرکّب از سرکه و شکر. یا مثل انسانیت که مرکب است از حیوانیت و ناطقیت، وقتی می‌گوییم: حمید مثل حامد است در انسانیّت. در این مثال، وجه شبه، مرکب حقیقی است.

۲. مرکّب اعتباری، یعنی هیئت، شکل، منظره و تصویری که عقل، آن را از چند چیز، برداشت کرده است. مثلاً هر کدام از ما منظره و تصویر ده یا شهری را در خاطر خویش داریم، این تصویر، برداشت شده از چیزهای گوناگونی چون درختان، تپه‌ها، جویها و مانند آن است. و این تصویر، هیئت مرکب اعتباری است نه حقیقی. بنابراین، وقتی می‌گوییم: شهر کرج

مانند دمشق است. یعنی هیئت و تصویر برداشت شده از اجزاءِ شهر کرج مانند تصویر برداشت شده از دمشق است. نه این که تک تک خانه‌هایش همانند باشد. «**مُلْتئِمة**»: ترکیب شده. ضمیر «**انتزعها**» به هیئت، باز می‌گردد.

(و كلُّ منهما) ای مِنَ الواحد و ما هو بمنزلَتِه (حسیٌّ أَو عقلی)

و هر یک از این وجه شبه واحد یا به منزلهٔ واحد، دو گونه است: ۱- حسّی. ۲- عقلی.

(و اِمّا متعددٌ) عطف عَلی قَوله اِمّا واحِدٌ و اِمّا بمنزلةِ الواحد و المراد بالتعدد أنْ يُنْظَر اِلی عدّة أُمور و يُقْصَد اشتراک الطرفين فی کل منها ليکونَ کلّ منها وجه شبه بخلاف المرکب المنزّل منزلة الواحد فانّه لم يقصد اشتراک الطرفين فی کل مِنْ تلک الامور بل فی‌الهيئة المنتزعة أو فی‌الحقيقة الملتئمة منها

«**اِمّا متعدد**» بر «**اِمّا واحد و اِمّا بمنزلةالواحد**» عطف گردیده است.

و مقصود از تعدد، این است که: به چندین چیز، توجّه گردد و هدف، این باشد که هر یک از آنها وجه شبه شود. به خلاف مرکبی که به منزلهٔ واحد بود چون در آنجا اشتراک مشبه و مشبه به در هر یک از امور، مقصود نبود. بل تنها هیئت برداشت شده یا حقیقت ترکیب یافته، مراد بود.

شرح

گاهی ما چند وجه شبه را قصد می‌کنیم و می‌خواهیم هر کدام جداگانه وجه شبه باشد. مثلاً در وصف کسی می‌گوییم: او، در لطافت، رنگ و بو مانند گل است.

در این مثال، ما سه وجه شبه داریم و یکا یک آنها مقصود است.

لیکن اگر وجه شبه ما مرکّب حقیقی یا اعتباری باشد، دیگر، یکایک آن چیزها مراد نیست. بل هیئت کلّی و تصویر عمومی، هدف ماست. مثلاً می‌گوییم: این روستا، مانند آن روستاست. در اینجا وجه شبه، هیئت برداشت شده است و همان منظره و تصویر عمومی روستا مقصود ماست. و ما نمی‌خواهیم بگوییم: یک یک درختان، یا خانه‌ها و راه‌های این روستا، مثل درختان یا خانه‌ها و راه‌های روستای دیگر است. این در ترکیب اعتباری بود در ترکیب حقیقی نیز همین گونه است. مثلاً وقتی می‌گوییم: حمید، در انسانیّت. مثل حامد است. وجه شبه ما یک حقیقت است. نه یک یک اجزاءِ آن، یعنی ناطقیت جدا و حیوانیّت جدا.

ضمیر «**منها**» در سه مورد، به «**امور**» باز می‌گردد.

(کذلک) أی‌المُتَعدد أیضاً حسیّ أو عقلی (أو مختلِف) بعضه حسیّ و بعضه عقلی (والحسیّ) مِنْ وجه الشبه سواء کانَ بتمامه حسیّاً أو ببعضه (طرفاه حسیّان لا غیر) أی لا یجوز أنْ یکون کلاهما أو أحد هما عقلیاً (لامتناع أن یدرک بالحس مِنْ غیرالحسیّ شئ) فَاِنّ وَجْه الشبه أمر مأخوذٌ مِنَ‌الطرفین موجود فیهما و الموجود فی‌العقلی اِنّما یدرک بالعقل دونَ الحسی اذالمُدْرَک بالحِس لا یکون اِلاّ جسماً أَو قائماً بالجسم.

همین گونه، وجه شبه متعدد نیز یا حسی است یا عقلی یا مختلف. یعنی بعضی از آنها حسی و بعضی دیگر، عقلی است.

وجه شبه حسی چه کاملاً حسی باشد و چه بعضی از آن حسّی و برخ دیگر عقلی باشد، حتماً باید دو طرف (مشبّه و مشبّه به) آن حسی باشد.

و جایز نیست که هر دوی آنها و یا یکی از آنها عقلی بیاید زیرا ممتنع است. ما به وسیلهٔ حس، از چیز غیر حسی، چیزی را درک کنیم. پس بی‌تردید، وجه شبه، چیزی گرفته شده از مشبه و مشبه به است و در آن دو وجود دارد و آنچه در مشبه یا مشبه به عقلی وجود دارد تنها با عقل، درک می‌گردد نه با حس. زیرا چیزی با حس درک می‌شود که جسم یا قائم به جسم باشد.

شرح

وجه شبه متعدد، سه گونه است:

۱. حسی.

۲. عقلی.

۳. مختلف.

متعدد حسی، جایی است که همهٔ وجه شبه‌ها محسوس باشد، مانند این که بگوییم: این پارچه در نرمی، رنگ و زیبایی مثل حریر است، در این مثال، هر سه وجه شبه، حسی است.

جایی که همهٔ وجه شبه‌ها عقلی باشد. مثل: ابوذر، در شکوه، ایمان، علم و تیز هوشی بسان سلمان است.

در این مثال، همهٔ وجه شبه‌ها عقلی است.

جایی که برخی از وجه شبه‌ها حسی و برخ دیگر عقلی باشد، مانند: ابوذر، در زیبایی، رنگ، قد، علم و حلم بسان سلمان است.

خوب اکنون، اگر وجه شبه، واحد حسی یا به منزلهٔ واحد حسی باشد و اگر متعدد است، همه یا برخی از وجه شبه‌ها حسی باشد باید حتماً مشبه و مشبه به نیز محسوس باشد. چون با عقل می‌توانیم از چیزهای محسوس، چیزهای غیر محسوس را درک کنیم. مثلاً رنگ بیماری را ببینیم و بگوییم: او چه نوع بیماری دارد.

لیکن نمی‌توان به وسیلهٔ حس، چیز غیر محسوس را درک کرد.

مثلاً نمی‌توانیم به وسیلهٔ لامسه، عقل کسی را درک کنیم.

حس، تنها جسم یا چیزی را که قائم به جسم باشد درک می‌کند.

اعراض جسمانیه، مثل رنگ و شکل از چیزهایی هستند که قائم به جسمند.[1]

«کلاهما»: دو طرف تشبیه.

«احدهما»: مشبه یا مشبه به.

(و العقلی) مِنْ وجه‌الشبه (أعم) مِنَ‌الحسیّ (لجواز اَنْ یدرک بالعقل مِنَ‌الحسی شئ) أی لِجَوازِ أَنْ یکون طرفاه حسیین أو عقلیین أو أحدهما حسیّاً و الآخر عقلیاً اذلا امتناع فی قیام المعقول بالمحسوس و ادراک‌العقل مِنَ‌المحسوس شیئاً (و لذلک یقال: التشبیه بالوجه العقلی أعم) مِنَ التشبیه بالوجه‌الحسی بمعنی أنَّ کلّ ما یصح فیه التشبیه بالوجه الحسیّ یَصِحُ بالوَجه العقلی مِنْ غیر عکس

وجه شبه عقلی، فراگیر تر از وجه شبه حسی است. چون ممکن است با عقل از محسوسات، چیزی درک گردد. یعنی وقتی که وجه شبه، عقلی است، می‌شود دو طرف تشبیه حسی یا عقلی باشد یا یکی از آن دو طرف، حسی و دیگری عقلی باشد.

زیرا امتناع ندارد که معقولی قیام به محسوس داشته باشد و عقل از محسوس، چیزی را درک کند و برای همین، گفته می‌شود: تشبیه، با وجه شبه عقلی، فراگیرتر از تشبیه با وجه شبه حسیّ است. یعنی در هر جا که تشبیه با وجه شبه حسی صحیح باشد تشبیه با وجه شبه عقلی نیز درست است. لیکن بر عکس آن، صحیح نیست.

---

۱. گفتنی است: مقصود از رنگ، مواد رنگی نیست چون آنها جسمند.

شرح

«والعقلی مِنْ وجه‌الشَبَه»: چه این که واحد عقلی باشد یا مرکب عقلی یا متعدد.

و اگر متعدد است، فرق نمی‌کند که همهٔ آنها عقلی باشد یا برخی از آنها.

«أعم» این اعم بودن، به اختیار مشبه و مشبه به است. بدین سان که اگر وجه شبه، حسیّ باشد، مشبه و مشبه به آن فقط حسی است لیکن اگر وجه شبه، عقلی باشد، مشبه و مشبه‌به آن می‌تواند به گونه‌های زیرین باشد:

۱. مشبه و مشبه به حسی

۲. مشبه و مشبه به عقلی

۳. مشبه حسی، مشبه به عقلی

۴. مشبه عقلی، مشبه به حسیّ

«فی قیام‌المعقول بالمحسوس»

بسیاری از اوصاف معقول، قیام به محسوسات دارد. مثل شئ بودن، جوهر بودن، عرض بودن، و بسیاری از محسوسات، موصوف چیزهای معقول، قرار می‌گیرد.

مثلاً می‌گوییم: این چیز نفیس و گرانقدر است. یا این چیز، بی‌ارزش است.

و بسیاری از معقولات، با نشانه‌های محسوس، جلوه می‌کند. مثلاً دروغگو غالباً با لکنت و ناهنجاری سخن می‌گوید و اصلاً همهٔ محسوسات، جلوه‌های دنیایی از معقولات هستند و همهٔ آنها به وسیلهٔ عقل، درک می‌گردد.

«و لذلک»: و بدین جهت که گفتیم: وجه شبه عقلی به اعتبار دو طرفش اعم است.

چون می‌توان از محسوس، چیزهای معقول را فهمید.

«مِنْ غیر عکس»: یعنی این قضیهٔ «**کلّ ما یصح فیه‌التشبیه بالوجه الحسی یصح بالوجه العقلی**» عکس لغوی آن، که موجبهٔ کلیّه می‌شود، صحیح نیست. یعنی درست نیست که بگوییم: «**کلّ ما یصح فیه‌التشبیه بالوجه العقلی، یصحّ بالوجه الحسی**». چون هر جا مشبه و مشبه به یا یکی از آن دو عقلی باشد دیگر وجه شبه حسی نمی‌توان آورد. لیکن عکس منطقی آن که موجبهٔ جزئیه است، صحیح است.

خلاصه: مراد از «**مِنْ غیر عکس**»، عکس لغوی است.

(فان قیل هو) أی وجه الشبه (مشترک فیه) ضرورةَ اشتراک الطرفین فیه (فهو کلّی) ضرورة اَنَّ الجزئی یمتنع وقوع الشرکة فیه (والحسی لیس بکلی) قطعاً ضرورةَ أنَّ کلَّ حسیٍّ فهو موجودٌ فی‌المادّة حاضرٌ عندالمُدْرِک و مثل هذا لا یکون اِلاّ جزئیاً ضرورةً فوجه الشِبَه لا یکون حسیّاً فقط.

اگر کسی بگوید: در وجه شبه، اشتراک وجود دارد چون ضرورتاً باید مشبه و مشبه به در آن، شریک باشند. بنابراین، وجه شبه، کلّی است زیرا اشتراک در جزئی ممتنع است. و حسی هیچگاه کلی نیست، برای این که حسی در مادّه موجود است و پیش مُدْرِک حاضر است. و هر چه این گونه باشد حتماً جزئی است. در نتیجه، وجه شبه، هیچ وقت حسی نمی‌شود.

توضیح اشکال

بدیهی است که هر وجه شبهی صفت مشترک مشبه و مشبه است و اشتراک می‌پذیرد.

از سوی دیگر، هیچ جزئی، اشتراک پذیر نیست چون تصوّر جزئی مانع از وقوع اشتراک است، مثل تصور ایران، اصفهان، قم، حمید، حامد، این میز این قلم و...

و همهٔ چیزهای حسی نیز جزئی هستند پس با توجّه به این اصول:

۱. وجه شبه، اشتراک پذیر است.

۲. هر چیز اشتراک پذیری کلی است.

۳. همهٔ چیزهای حسی، جزئی هستند.

۴. جزئی اشتراک پذیر نیست.

به دست می‌آوریم که: وجه شبه هیچ گاه حسی نمی‌شود.

«أن کلّ حسی فهو موجود فی‌المادّة»: یعنی در جزئیات مادّی.

«عندالمدرک»: مثلاً پیش چشم اگر آن حسی دیدنی باشد و...

«مثل هذا»: آنچه موجود در مادّه و حاضر پیش مدرک باشد.

(قلنا المراد) بکون وجه‌الشبه حسیّاً (اَنَّ أفراده) أی جزئیاته (مُدْرکة بالحس) کالحُمرَةِ التّی تدرک بالبصر جزئیاتها الحاصلة فی‌المواد[1]

ما در پاسخ می‌گوییم: مقصود از حسی بودن وجه شبه، این است که افراد و جزئیات آن، به

---

۱. این جواب، تسلیمی بود یعنی پذیرفت که وجه شبه باید کلی باشد.

وسیلهٔ حس درک شود. مثل سرخی که جزئیات پدیده آمدهٔ آن در اجسام مادی، به وسیلهٔ بینایی درک می‌گردد.

توضیح

هنگامی که می‌گوییم: چهره‌اش مانند گل، سرخ شده است. در اینجا وجه شبه، سرخی است. و سرخی، به عنوان یک ماهیّت کلّی است و تنها به وسیلهٔ عقل، درک می‌شود. لیکن جزئیات آن سرخی در مواد گوناگون، پدید می‌آید، مثل گل سرخ، چهرهٔ سرخ، خون و...

بنابراین هر گاه گفتیم: وجه شبه، حسی است. مقصود، آن چیزی است که جزئیاتش در محسوسات، تحقق پیدا می‌کند.

ضمیر «**جزئیاتها**» به «**حُمرَة**» باز می‌گردد.

«**فی‌المواد**»: اجسام مادّی.

فَالحاصل أنَّ وجه الشِبه اِمّا واحدٌ أو مركبٌ أو متعددٌ وكلٌ مِنَ الاولين اِمّا حسی أو عقلی والاخير اِمّا حسی أو عقلی أو مختلف تصير سبعة والثلاثه العقلية طرفاها اِمّا حسيان أو عقليان أو المشبه حسیٌ والمشبه به عقلی أو بالعكس صارت ستة عشر قسماً.

خلاصه: وجه‌شبه، یا واحد است یا مرکب یا متعدد. وجه شبه واحد و مرکب، یا حسی است یا عقلی. و وجه شبه متعدد، یا حسی است یا عقلی یا مختلف. (بعضی حسی و برخی عقلی.) اینها هفت قسم است.

و سه وجه شبه عقلی (واحد عقلی، مرکب عقلی، متعدد عقلی) از حیث مشبه و مشبه به هر کدام دارای چهار قسم است، بدین گونه:

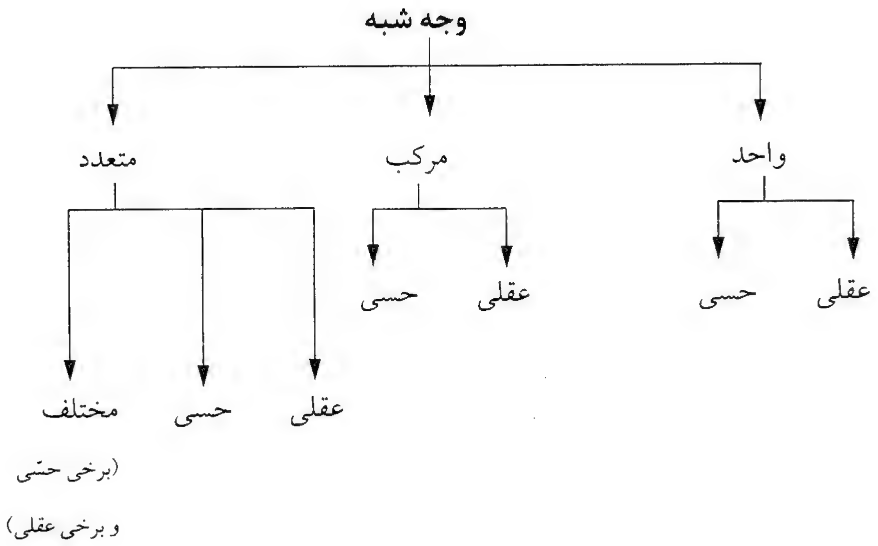
۱. هر دو طرف، حسی است.

۲. هردو طرف، عقلی است.

۳. مشبه حسّی و مشبه به عقلی است.

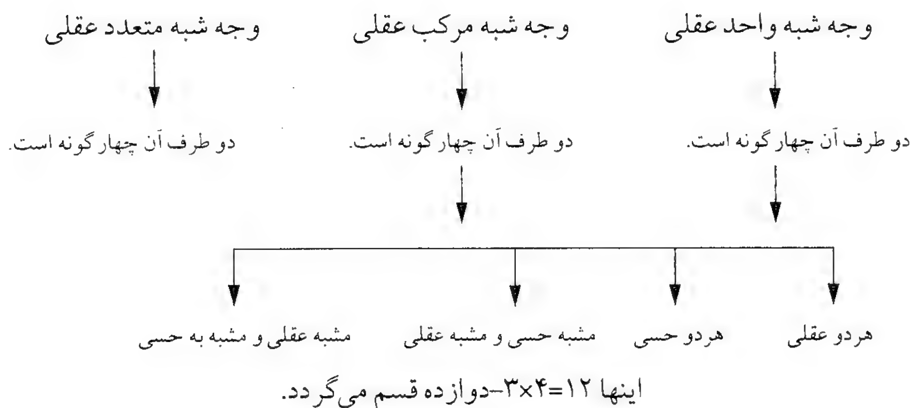
۴. مشبه عقلی و مشبه به حسی است.

توضیح و نمایهٔ بحث



اینها هفت قسم وجه شبه شد.

تقسیم وجه شبه با توجه به مشبه و مشبه به



اینها ۱۲=۴×۳-دوازده قسم می‌گردد.

چهار وجه شبه دیگر، باقی می‌ماند:

۱. واحد حسی

۲. مرکب حسی

۳. متعدد حسی

۴. مختلفی که برخی از آن حسی باشد.

مشبه و مشبه به در این چهار قسم فقط حسی است. بنابراین، این چهار وجه شبه از حیث

مشبه و مشبه به، تنها چهار قسم دارند. با اضافه کردن این چهار تا به آن دوازده تا، شانزده قسم، پدید می‌آید.

در اینجا، دو مطلب، بسیار قابل توجّه است.

۱. این شانزده قسم، به اعتبار تقسیم وجه شبه، از حیث دو طرف آن است.

۲. چهار قسم وجه شبه حسی را به اعتبار دو طرف آن، شارح بیان نکرده ولی همین که گفت: شانزده قسم، آنها را فرا می‌گیرد.[1]

«والاخیر»: متعدد.

(فالو احدالحسی کالحُمْرةِ) مِنَ‌المُبْصَرَاتِ (والخفاءِ:) یعنی خفاءِالصَوتِ مِنَ المسموعات (و طیب‌الرائحة) مِنَ‌المشمومات (و لذّةالطَعم) مِنَ‌المَذوقَاتِ (و لین المَلْمَس) مِنَ‌الملموسات (فیمامرّ) ای فی تشبیه‌الخدَبالوَرد و الصوت الضعیف بالهَمْس والنَّکهَةِ بالعَنْبَر والرِّیق بالخَمْرِ والجِلْدِ الناعِمِ بالحَریر، و فی کَونِ الخِفاءِ مِنَ المسموعات و الطِّیبِ مِنَ‌المشمومات و اللذَّة مِنَ المَذُوقات تسامح

پس وجه شبه واحد حسی مانند سرخی، از دیدنیها و مثل نهفتگی و نا آشکار بودن صدا، از شنیدنیها و مانند خوش بویی، از بوییدنیها و گوارا بودن مزه، از چشیدنیها، و نرمی ظاهر، از لمس‌کردنیها در مثالهایی که گذشت.[2] یعنی در تشبیه چهره به گل. و تشبیه صدای آهسته به هَمْس و تشبیه بوی دهان به عَنْبَر و تشبیه آب دهان، به شراب و تشبیه پوست نرم به حریر.

و در این که **«خفاء»** از شنیدنیها و **«طیب»** از بوییدنیها و **«لذّت»** از چشیدنیها به شمار آمده است، تسامح و سهل‌انگاری وجود دارد.

توضیح

از این جا آغاز مثالهای وجه شبه است مصنّف، پنج مثال برای وجه شبه واحد حسی آورده است و سپس شارح، پنج تشبیه به ترتیب برای آنها ذکر کرده. و در پایان می‌گوید: در سه تا از این تعابیر، تسامح و سهل‌انگاری وجود دارد. بدین گونه که: **«خفاء»** یعنی آهستگی و نهفتگی

---

۱. کوتاه سخن این که: ما ۷ قسم وجه شبه داریم و مشبه و مشبه به نیز ۴ نوع دارد. اگر ۷ قسم را در ۴ نوع ضرب کنیم ۲۸ قسم پدید می‌آید. لیکن چون ۴ تا از وجه شبه‌ها حسی است و دو طرف آنها تنها باید حسی باشد ۱۲ قسم از ۲۸ قسم، کم می‌گردد و ۱۶ قسم باقی می‌ماند.

۲. مختصرهای چاپ جدید با تعلیق عبدالمتعال صعیدی، ص ۱۰ و مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۳۳.

از امور عقلی است. آنچه شنیدنی است، خود صداست.

و «**طیب**» یعنی خوشی و گوارایی نیز عقلی است و خود بو از محسوسات است. «**لذّت**» نیز از امور عقلی است و آنچه چشیده می‌شود شراب یا آب دهان است.

بنابراین، «**خِفاء**»، «**طیب**» و «**لذّت**»، سه وصف برای این محسوسات بود. گفتنی است که: در وجه شبه سرخی از مبصرات و نرمی از ملموسات، تسامح وجود ندارد.

«**مَلْمَسْ**»: جایی که لمس می‌شود.

«**خَدّ**»: گونه، رخسار.[1]

«**وَرد**»: گل.

«**هَمس**»: صدای نهفته.

«**نَکْهَتْ**»: به فتح اول به معنای بوی دهان است و برای مطلق بوی خوش نیز به کار می‌رود. حافظ سروده است:

صبا تو نکهت آن زلف مشکبو داری   بیادگار بمانی که بوی او داری

«**عَنْبَرْ**»: مادّه‌ای خوشبو است. عطّار گفته:

عنبر شب چو سوخت ز آتش صبح   بوی عنبر ز گلستان برخاست

«**ریق**»: آب دهان.

«**الجلد الناعِمْ**»: پوست نرم.

«**حریر**»: ابریشم، پرند، پرنیان.

(و) الواحد (العقلی کالعَراءِ عَنِ الفائدة والجَرأة) علی وزن الجَرْعَةِ أی الشجاعة، و قد یُقال: جَرُؤَالرّجل جَرَاءَةً بِالمَدِّ (والهدایة) أی الدلالة علی طریق یوصل اِلیالمطلوب (و استطابةالنفس فی تشبیه وجودالشئ العَدیم النفع بِعَدَمِه) فیما طَرَفاه عقلیان، إذالوجود و العَدَم مِنَالأمورالعقلیه (و) تشبیه (الرّجل الشجاع بالأسد) فیما طرفاه حسیان (و) تشبیه (العلم بالنور) فیما المُشَبَّهُ عقلی و المشبه به حسّی، فَبالعِلم یوَصَّلُ الیالمطلوب و یُفَرِّقُ بینالحَقِ والباطل، کما أَن بالنور یُدرَک المَطْلوب و یُفْصَلُ الاشیاءِ، فوجه الشبه بینهما الهدایة (و) تشبیه (العِطر بخُلُق) شخصٍ (کریم) فیما المشبه حسی و المشبه به عقلی،

---

۱. در قرآن کریم آمده است: «**لاتُصَعِر خَدَّک للنّاس**» لقمان، ۱۸. یعنی از مردم، روی مگردان.

و وجه شبه واحد عقلی، مانند تهی بودن از فایده، دلیری و بی‌باکی، (جُرأة بروزن جرعه، به معنای شجاعت است و گاهی گفته می‌شود: جَرُءَ بروزن ظَرُفَ جراَءَةً با فتح و مدّ) و مثل هدایت، یعنی راهنمایی کردن بر راهی که به مقصود می‌رسد. و مانند خوش آمدن نفس (دلپذیر بودن برای نفس) در این تشبیه‌ها:

۱. تشبیه وجود چیز بی‌فایده به عدم آن چیز، در این‌جا مشبه و مشبه به عقلی است. زیرا وجود و عدم از امور عقلی است.

۲. تشبیه مرد دلیر به شیر، در این جا مشبه و مشبه به حسی است.

۳. تشبیه دانش به نور، در این جا مشبه عقلی و مشبه به حسی است.

پس همین طور که به وسیلهٔ دانش، دستیابی به مطلوب، پیدا می‌شود و حق و باطل جدا می‌گردد، همین‌گونه به وسیلهٔ نور، مطلوب به دست می‌آید و چیزها تمیز داده می‌شود. بنابراین، وجه شبه بین علم و نور، هدایت است.

۴. تشبیه عِطر، به اخلاق شخص کریم، در این‌جا مشبه حسی و مشبه به عقلی است.

توضیح

دروجه شبه واحد عقلی، مشبه و مشبه به چهارگونه می‌تواند باشد:

هر دو حسی، هر دو عقلی، مشبه حسی و مشبه به عقلی و برعکس. از این رو مصنّف، چهار مثال آورد. بدین سان که وقتی وجود شخص بی‌فایده‌ای را به عدمش، تشبیه کردیم و گفتیم: «**وجود هذاکَعَدَمِهِ**» وجه شبه، واحد عقلی، یعنی «**عَراءِ عن‌الفائدة**» یا بی‌فایدگی است.

و هنگامی که مرد شجاعی را به شیر، تشبیه کردیم و گفتیم: «**هذاالرّجل کالاسد**» وجه شبه، واحد عقلی یعنی جرأت است.

و زمانی که علم را به نور مانند کردیم و گفتیم: «**العلم کالنور**» آنگاه وجه شبه، واحد عقلی یعنی هدایت است.

و در تشبیه عِطر به اخلاق شخص ارجمند، «**العِطرکخُلُقِ کریم**» وجه شبه، واحد عقلی یعنی استطابت نفس است. (گوارا و خوشایند دانستن نفس. هم عطر برای نفس آدمی دلپذیر است و هم اخلاق شخص کریم، نفس، هم عطر را خوشایند می‌شمارد و هم اخلاق کریم را.)

«**جرأة**» بروزن جُرعَة. گفتنی است که: برخی از لغتنامه‌ها «**جرعه**» را به فتح اول و ضم و

کسر آن صحیح دانسته‌اند[1] و برخی به فتح اول نقل کرده‌اند. عبدالمتعال صعیدی که مختصرهای جدید را تصحیح کرده است و بر آن حاشیه نگاشته «**جرعه**» را به فتح اول ضبط کرده است. «**جَرْعَه**»: یک بار آشامیدن. «**جُرعَة**»: آنچه آشامیده شده است. «**جرأت**»: دلیری و بی‌باکی. شجاعت، دلیری با تدبیر است و جرأت، دلیری و بی‌باکی بدون تدبیر. مصنف، واژهٔ «**جرأت**» را به جای شجاعت آورد، تا در مشبه به (اسد) نیز موجود باشد.

«**عدیم‌النفع**»: بدون فایده.

«**عِطْر**» به کسر اوّل مادهٔ و عصارهٔ ویژه‌ای است که از گل می‌گیرند.

«**خُلُق**» به ضم اول و دوم به معنای اخلاق است. در قرآن کریم آمده است:

«**اِنّک لَعَلَی خُلُقٍ عظیم**».[2]

و لا یخفی ما فی‌الکلام مِنَ اللف و النشر و ما فی وحدة بعض الأمثلة مِنَ التسامح کالعَراءِ عَنِ الفائدةِ مثلاً.

و پوشیده نیست که مصنّف، در آغاز، وجه شبه‌ها را ردیف کرد و سپس براساس لف و نشر مرتب، مثال‌های آنها را در پی آورد.

و پوشیده نیست که در یکی دانستن برخی از وجه شبه‌ها، مثل «**عَراءِ عَنِ الفائده**» مثلاً تسامح و آسان گیری وجود دارد.

توضیح

در دوتا از وجه شبه‌ها یکی «**عَراء عن‌الفائدة**» و دیگری «**استطابة‌النفس**» قید وجود دارد. اوّلی مقیّد به ظرف است و دومی مقیّد به مضاف‌الیه، از این رو شارح، آوردن این دو را در قلمرو وجه شبه واحد عقلی، تسامح دانسته است. لیکن از پژوهشهای آینده به دست می‌آید مفرد و واحد بودن با مقیّد بودن، منافات ندارد.

(والمرکب‌الحسّی) مِنْ وجه‌الشبه طرفاه إمّا مفردان أو مرکبان او أحد هما مفرد والآخر مرکب و معنی‌الترکیب ههنا أنْ تَقْصِدَ اِلی عِدّة أشیاءِ مختلفة فتنزع منهاهیئة و تجعلها مشبها أو مشبها بها و

---

۱. نگاه کنید به فرهنگ جامع نوین، ج۳، ص۱۸۴، و لسان‌العرب، ج۸، ص۴۶.

۲. ن، ۴.

لهذا صَرّح صاحب المفتاح فی تشبیه المرکب بالمرکب بِأنّ کلا مِنَ المشبه والمشبه به هیئه منتزعة و کذاالمراد بترکیب وجه الشبه اَنْ تعمد اِلی عِدّة أوصافٍ لِشَیٔ فتنتزع منها هیئةً و لیس المراد بالمرکب ههنا ما یکون حقیقةً مرکبةً مِنْ أجزاءِ مختلفة بدلیل أنّهم یجعلون المشبه و المشبه به فی قولنا زید کالاسد مفردین لامرکبین و وجه‌الشبه فی قولنا زید کعمر و فی‌الانسانیة واحداً لامنزلاً منزلة الواحد.

و وجه شبه مرکب حسی یا دو طرفش مفرد است یا مرکب، یا یکی مفرد و دیگری مرکب است. و معنی ترکیب، در اینجا این است که تو به سوی چیزهای گوناگونی توجّه کنی، آنگاه از آن چیزها صفت و هیئتی برداشت کنی و آن را مشبه یا مشبه به قرار دهی. و برای همین، نویسندهٔ مفتاح (سکاکی) تصریح کرده است: در تشبیه مرکب به مرکب هر یک از مشبه و مشبه به، هیئت برداشت شده است.[۱]

و همین‌گونه، مراد از ترکیب وجه شبه، این است که تو به سوی چند صفت توجه کنی. و از آن صفات، هیئتی را برداشت کنی. و مقصود، این نیست که مشبه یا مشبه به یک حقیقت ترکیب یافته از اجزاء مختلف باشد. زیرا دانشمندان بلاغت، مشبه و مشبه به در «**زیدٌ کالاسد**» را مفرد، حساب کرده‌اند نه مرکب. و وجه شبه در «**زید کعمر و فی‌الانسانیة**» را نیز واحد شمرده‌اند نه به منزلهٔ واحد (مرکب).

شرح

وجه شبهی که مرکب حسی باشد، مسلّم مشبه و مشبه به آن حسی است.

لیکن دو طرف آن، به اعتبار مفرد یا مرکب بودن، چهارگونه است:

۱. هردو مفرد.

۲. هردو مرکب.

۳. مشبه مفرد و مشبه به مرکب.

۴. مشبه مرکب و مشبه به مفرد.

«**و معنی الترکیب ههنا**»: ترکیب در وجه شبه و دو طرف تشبیه.

ضمیر «**منها**» و «**تجعلها**» به «**امور**» باز می‌گردد.

---

۱. مفتاح‌العلوم، ص۱۴۴.

«حقیقةً مرکبةً»

ترکیبی که در اینجا لحاظ کردیم، اعتباری است و وجود خارجی ندارد تنها حالت، صفت و هیئتی است که از محسوسات، برداشت شده است. از همین رو به آن مرکب حسی می‌گویند. ما یک ترکیب حقیقی مادی و یک ترکیب عقلی نیز داریم. مثلاً زید و اسد از اجزاء گوناگون مادّی ترکیب شده‌اند و زید به عنوان یک انسان، دارای ترکیب عقلی جنس و فصل است و اسد نیز به عنوان حیوان ویژه، جنس و فصل دارد.

لیکن هیچ گاه در باب تشبیه، این ترکیب حقیقی مادی یا عقلی مورد نظر نیست. از این رو در تشبیه «**زیدٌ کالاسد**». زید و اسد را مفرد حساب می‌کنند و ترکیب حقیقی مادی و عقلی آن دو را نادیده می‌گیرند.

و در تشبیه «**زیدٌ کعمرٍو فی‌الانسانیّة**» انسانیت را وجه شبه مفرد به شمار می‌آورند. و به منزلهٔ واحد (مرکب) نمی‌گیرند. با این که «**انسانیّت**» از جنس و فصل (حیوان ناطق) ترکیب شده است.

فالمرکّب الحسی (فیما) ای فی التّشبیه الذّی (طرفاه مفردان کما فی قوله:[1]

و قَدْلاحَ فِی‌الصُّبحِ الثُّرَیَّا کماتری　　　کَعُنْقُودِ مُلاَّحِیَّةٍ حین نَوَّرَاً)

وجه شبه مرکب حسی در تشبیهی که دو طرفش مفرد باشد، مانند سخن او:

بامدادان، ستاره‌های پروین درخشید آنگونه که می‌بینی بسان خوشهٔ انگور ملاحیّه هنگامی که شکوفه آورد.

(مُلاّحِیَّة) بضم‌المیم و تشدیداللام عِنَبٌ أبیض فی حَبه طول و تخفیف اللام اکثر «**مُلاّحِیَّة**» به ضم میم و تشدید لام، انگور دانه درازی است. این کلمه، غالباً با تخفیف لام به کار می‌رود.

(حینَ نَوَّرا) أی تَفَتَّحَ نَورُهُ. یعنی هنگامی که شکوفه‌اش باز می‌شود.

(مِنَ‌الهیئة) بیان لما فی - کما فی قوله (الحاصلة مِنْ تقارن‌الصُوَرِ البیض المستدیرة الصِغار المقادیر فی‌المرأی) و اِنْ کانت کِباراً فی‌الواقع، حال کونها (علی‌الکیفیة‌المخصوصة) ای لا مُجتمعة اجتماع التَّضَامِّ و التَّلاَصُقِ و لاشدیدة الافتراق، مُنْضمَّةً (اِلی‌المقدرالمخصوص) مِنَ‌الطول و العَرضِ.

---

۱. این شعر، به دو شخص، منسوب است به اُحیحةبن الجَلاح که نامش، انس‌بن مالک‌بن حرّاس اوسیّ است و به ابو قیس‌بن الاسلت. نگاه کنید به جامع‌الشواهد، چاپ سنگی، ص ۳۲۰.

«**مِنَ الهیئة**» بیان «**ما**»ی موصول در «**کَما فی قوله: و قدلاح...**» است. یعنی بیان وجه شبه مرکب حسی در این شعر است، بدین سان که:

وجه شبه، هیئت و منظره‌ای است که در چشم، به صورت، شکلهای کوچک اندازهٔ درخشان، گرد و نزدیک به هم جلوه می‌کند. (گرچه واقعاً بزرگ است) در حالی که آن شکلها کیفیّت ویژه‌ای دارد نه چنان گرد آمده است که به هم پیوسته و چسبیده باشد نه بسیار فاصله دارد. و مجموع آنها تا اندازهٔ مخصوصی از طول و عرض با هم آمیخته شده است.

فَقَد نظر اِلی عدَة أشیاء و قَصَدَ اِلی هیئةٍ حاصلةٍ منها و الطرفان مفردان، لانَّ المشبه هوالثریا و المشبه به هوالعنقود مقیّداً بکونه عُنقودالمُلاّحیة فی حال اِخراج‌النَّور، والتقیید لاینا فی‌الافرادکما سیجئ اِن شاءالله تعالی.

پس محققاً شاعر، به چند چیز، نظر دوخته است و مقصودش، هیئتی بوده که از آن چیزها پدید آمده.

مشبّه و مشبّه به در این شعر، مفرد است چون مشبّه، «**ثریا**» است و مشبه به، خوشه‌ای است که دو قید دارد: ۱- مُلاّحیّه باشد. ۲- در حال باز شدن شکوفه باشد.

و مقیّد ساختن، با مفرد بودن، منافات ندارد. همان‌گونه که به زودی بحث خواهد شد. اِن‌شاءالله تبارک و تعالی.

شرح

«**لاح**»: ظاهر شد، درخشید.

«**ثُرَیّا**»: مجموعه‌ای از چند ستاره است که در فارسی به آنها پروین می‌گویند. منظرهٔ آنها از دور، بسان خوشه است.

«**عُنقُود**»: خوشه.

«**حَبّ**»: دانه.

«**تقارن**»: نزدیکی، نزدیک بودن. «**بیض**»: جمع ابیض است و در اینجا به معنای درخشان است.

«**مستدیره**»: گرد.

«**فی‌المرأی**» یعنی این تصویر ستاره‌های پروین از دور است، شکلی است که در دیدگاه و

چشم ما این‌گونه می‌نماید. وگرنه در واقع، آن ستاره‌ها نه تقارن دارد و نه گردی و کوچکی.

«لا مجتمعة اجتماع التَّضامِّ والتَّلاصُقِ»: گرد آمدن آنها گرد آمدنی به هم پیوسته و به هم چسبیده نیست. مثلاً چونان دانه‌های انار نیست.

(اِلی المقدارِ المخصوص) مِنَ الطُولِ والعَرض. این عبارت، بیان مقدار مجموع آنهاست. قبلاً مقدار هر یک از دانه‌ها یا ستاره‌ها را گفت.

اینک می‌گوید: مجموع ستاره‌ها و دانه‌های به شکوفه نشسته نیز اندازهٔ معینی دارند که اندازهٔ آن در چشم به مقدار طول و عرض یک خوشه است.

نمونه‌هایی از این تشبیه

برخاک، چو من بی‌دل و دیوانه نشاندش   اندر نظر هر که پری‌وار برآمد

سعدی

من چو لب لاله شده خنده‌ناک   جامه به صد جای چو گل کرده چاک

گه چو می آلوده به خون آمدم   گه چو گل از پوست برون آمدم

مخزن‌الاسرار

(و فیما) أی والمرکب الحسی فی‌التشبیه الذّی (طرفاه مرکبان کما فی قول بشّار:[1]

کَأَنَّ مُثارَالنَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنا   وَ أَسیَا فَنَا لَیْلٌ تَهاوَیٰ کَواکِبُهُ

و وجه شبه مرکب حسی در تشبیهی که مشبه و مشبه به آن، مرکب باشد، مانند سخن بشّار: غبار برانگیخته شده بر فراز سرهای ما همراه شمشیرهایمان، گویا شبی است که ستاره‌هایش فرو می‌ریزد.

(مُثارالنَقع) مِنْ اَثارالغُبار هَیَّجَهُ. **«مُثار»** از **«اَثار»** گرفته شده است. **«اَثارالغُبار»** یعنی: غبار را برانگیخت.

«نقع» به معنی غبار و **«مُثار»** اسم مفعول است. در اینجا **«مُثارالنَقع»** از باب اضافهٔ صفت به

---

۱. بشّاربن بُرد عقیلی، از شعر گویان بزرگ عرب و از تبار فارسیان است. گفته‌اند: وی از شاهزادگان تخارستان بوده، در کودکی به اسارت بنی عقیل‌بن کعب، درآمده و در میان آنان، تربیت شده است. او در پایان عمر خویش، متهم به کفر گشت، از همین روی، در سال ۱۶۷ هـ قمری، به دستور خلیفهٔ عبّاسی تازیانه خورد و مرد.

نگاه کنید به تاریخ ابن خلکان، ج ۱، ص ۸۸، فهرست ابن ندیم، ص ۲۲۷، و تاریخ ادبیات دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۱، ص ۲۱.

موصوف و به معنی غبار برانگیخته شده است.

(تهاویٰ کواکبه) أَي یتساقَطُ بَعْضُها اِثر بعض والاصل تتهاوی، حذفت احدی التاءَین.

«**تهاویٰ کَواکبه**»: برخی از ستاره‌هایش به دنبال برخی دیگر، فرو می‌افتد. «**تهاویٰ**» در اصل «**تتهاوی**» بوده است. یکی از آن دو تا حذف گردیده. (بنابراین، «**تهاوی**» فعل مضارع از باب تفاعل است.)

واو بر سر «**أسیافنا**» به معنای مع است. ضمیر «**کواکبه**» به «**لیل**» باز می‌گردد. «**اِثر**» بروزن اسم به معنی دنبال است.

(مِنَ الهِیئَةِ الحاصلة مِنْ هَوِیّ) بفتحِ الهاءِ أی سقوط (أجرام مشرقة مستطیلة متناسبة المقدار متفرقة فی جوانب شئ مُظلم) فَوَجهُ الشبه مرکبٌ کما تری.

وجه شبه، هیئتی است، پدید آمده از فرو افتادن مادّه‌های درخشان و درازی که اندازه‌هایی متناسب دارند و در اطراف چیزی تیره هستند.

بنابراین، همانگونه که می‌بینی وجه شبه، مرکب است.

«**هَوِیّ**»: به فتح اول و به ضم اوّل به معنی سقوط و فرو افتادن به کار رفته است.[1]

«**أجرام**»: جمع «**جِرم**» به کسر جیم، در اینجا به معنای پیکرها، حجم‌ها و مادّه‌هاست.

و کذا الطرفان، لانّه لَمْ یقصد تشبیه اللیل بالنَّقْع و الکواکب بالسیوف، بل عَمَدَ اِلی تشبیه هیئةِ السیوف و قَدْ سُلَّتْ مِنْ أغمادها و هی تَعْلُو و تَرسُبُ و تَجیُ و تَذْهب و تَضْطَرِبُ اضطِراباً شدیداً و تَتَحَرَکُ بِسُرعةٍ اِلی جهاتٍ مختلفه و عَلی أحوال تنقسم بین الاعوجاج و الاستقامة و الارتفاع و الانخفاض مَعَ التَّلاَقِی و التَّدَاخُلِ والتَّصَادُمِ و التَّلاحُق.

همین‌گونه، مشبه و مشبه‌به نیز مرکب است. چون شاعر، نمی‌خواسته شب را به غبار و ستاره‌ها را به شمشیرها تشبیه کند (که تشبیه مفرد به مفرد شود) او خواسته، تشبیه کند هیئت شمشیرهایی را که از غلاف بیرون کشیده شده است، بالا و پایین می‌آید، به این سو و آن سو

---

۱. برخی از واژه شناسان گفته‌اند: «هَوِیّ» به فتح اول، به معنای به سوی بالا پریدن و به ضم اول به معنای فرو افتادن است و برخی دیگر از واژه‌شناسان، عکس این را گفته‌اند. بنابراین، حاشیه نگار مختصرهای جدید گفته: هُوِیّ به ضم، فرو افتادن و به فتح، صعود است، نگاه کنید به لسان‌العرب، ج۱۵، ص۳۷۱، و بنگرید به مختصرهای چاپ جدید با پاورقی عبدالمتعال الصعیدی، ص۲۵.

می‌رود، به شدّت در اهتزار است، به سرعت، به جهات گوناگون، حرکت می‌کند و حالات گوناگونی دارد. چون:

حرکت کج، مستقیم به سوی جلو، به طرف بالا، به سوی پایین، برخورد دو شمشیر، به جای یکدیگر، تصادم، فرود آمدن پی در پی بر یک جا.

توضیح

مقصود شارح، از عبارت «**تشبیه‌اللیل بالنقع و الکواکب بالسیوف**» تشبیه غُبار، به شب و تشبیه شمشیرها به ستاره‌ها بوده است. بنابراین، در عبارت، قلب و واژگونی وجود دارد و مراد، واژگونهٔ آن است.

«**قَدْ سُلَّتْ**»: کشیده شده، از نیام بیرون آمده، از غلاف درآمده.

«**أغماد**»: جمع «**غِمْد**» به کسر اول است. و «**غِمْد**» به معنی نیام و غلاف شمشیر است.

«**تعْلُو**»: بالا می‌رود.

«**ترسُب**»: فرود می‌آید.

«**تضطرِبُ**»: حرکت لرزشی و اهتزازی دارد.

«**اِعْوجاج**»: کجی. مثل حرکت به سوی چپ و راست.

«**استقامة**»: راستی. مثل حرکت مستقیم تیر به جلو.

«**ارتفاع**»: بالایی. حرکت به سوی بالا.

«**انخفاض**»: فرود آمدن.

«**تلاقی**»: برخورد دو شمشیر همسو.

«**تداخل**»: برخورد دو شمشیر به جای حرکت یکدیگر. یعنی این شمشیر، به جایی بخورد که آن شمشیر، برخاسته و آن شمشیر نیز به جایی برخورد کند که این شمشیر از آن جا حرکت کرده است.

«**تصادم**»: برخورد از مقابل

«**تلاحق**»: فرود آمدن چند شمشیر پی در پی بر یک جا.

وکذا فی جانب‌المشبه به فانَّ الکواکب فی تهاویها تواقعاً و تداخلاً و استطالةً لاشکالها

همین طور، غرض از مشبه به نیز هیئت بوده است، چون بی‌تردید، ستاره‌ها در فرو

افتادنشان برخورد به یکدیگر و تداخل هست و از آنها شکلهای دراز و بلندی به وجود می‌آید. ضمیر «**اشکالها**» به «**کواکب**» باز می‌گردد.

خلاصه: در این شعر، تشبیه مرکب به مرکب شکل گرفته است. یعنی هیئت مشبه، به هیئت مشبه به، تشبیه شده است. این نوع تشبیه در ادبیات، قلمرو گسترده‌ای دارد مانند این اشعار حافظ:

می‌نماید عکس می در رنگ روی مهوشت   همچو برگ ارغوان بر صفحهٔ نسرین غریب



ماه خورشید نمایش ز پس پردهٔ زلف   آفتابی است که در پیش سحابی دارد.



از تاب آتش می بر گرد عارضش خوی   چون قطره‌های شبنم بر برگ گل چکیده

و مانند این شعر سعدی:

بر گل سرخ از نم او فتاده لآلی   همچون عرق بر عذار شاهد غضبان

در اینجا سعدی، هیئت و منظرهٔ قطرهٔ افتاده بر روی گل سرخ را به هیئت و منظرهٔ عرق رخسار زیبا روی خشمناکی، تشبیه کرده است.

و مانند این شعر زیبای فضلی جربادقانی:

خونابه فرستند به هم چشم و دل من   چون کاسه که همسایه به همسایه فرستد

و مثل این شعر فقیری تبریزی:

چو تیر از دل کشم با تیرجانان، جان برون‌آید   چو شخصی کز پی تعظیم، با مهمان برون آید

و مانند این شعر:

در سینه، دلش ز نازکی بتوان دید   مانندهٔ سنگ خاره در آب زلال

(و) المركب الحسی (فيما طرفاه مختلفان) أحدهما مفرد و الآخر مركبٌ (كما مَرّ فی تشبيه الشقيق) بِأعلام ياقوت نُشِرنَ علی رِماحٍ مِنْ زبرجد مِنَ الهيئة الحاصلة مِنْ نشر أجرام حُمر مبسوطة علی رؤس أجرام خُضْر مستطيلة فَالمشبه مفرد و هوالشقيق و المشبه به مركبٌ و هو ظاهر

و وجه شبه مرکب حسی در جایی که مشبه و مشبه به مختلف باشد، (یکی مفرد و دیگری مرکب) همان گونه است که در تشبیه شقیق گذشت:

وكَأَنَّ مُـــــحْمَرَّالشَّـــقيـ قِ إذا تَـــصَوَّبَ او تَـــصَعَّد
أعـــــلامُ يـــاقوتٍ نُشِـــر نَ عَلَى رِمـاحٍ مِـنْ زَبَـرْجَدْ

لاله‌های سرخ، هنگامی که در گذر باد، بالا و پایین می‌رود.
گویا پرچمهای یاقوتی است که بر نیزه‌های زبرجدین گسترده شده است.

در این شعر، لاله‌های سرخ، به پرچمهای یاقوتی گسترده شده بر نیزه‌هایی از زبرجد، تشبیه شده است. و وجه شبه، هیئتی است که از گسترده شدن ماده‌های سرخ، بر سر چیزهای سبز و بلند پدید آمده است.

بنابراین، آشکار است که «مشبه (شقیق) مفرد است و مشبه به مرکب.

«**أعلام**»: پرچمها.

«**یاقوت**»: سنگی گرانبهاست که غالباً به رنگ سرخ است.

«**رِماح**»: نیزه‌ها.

«**زَبَرْجَد**»: سنگی سبز رنگ، شفاف و گرانبهاست.

«**نشر**»: گستردن، پراکندن. «**أجرام**»: ماده‌ها، پیکرها. «**حُمْر**»: جمع «**احمر**» به معنی سرخ است. «**خُضْر**»: جمع «**اخضر**» به معنی سبز است.

گفتنی است: تشبیه مفرد به مرکب، نمونه‌های زیبا و درخشانی دارد، مثل: **الله نُورالسماوات والارضِ مَثَلُ نورِه كَمِشكاةٍ فيها مِصْباحٌ، المِصْباحُ في زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَـوكَبٌ دُرّيٌّ يُـوقَدُ مِـنْ شَجَرةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرقيةٍ و لا غَربيةٍ يكادُ زَيتُها يُضِيُّ و لَولَمْ تَمْسَسْهُ نار**[1]

خدا نور آسمانها و زمین است. مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه، گویی اختری درخشان است که از درخت خجستهٔ زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد.

در اینجا، نور خداوند متعال، تشبیه شده است به هیئت چراغدانی که با آن ویژگیها باشد. و مانند این شعر زیبای حافظ:

به چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله بـندیم شـاه مـاند کـه بـه کـف ایـاغ دارد

---

۱. نور، ۳۵. با ترجمهٔ آقای فولادوند.

و مانند این شعر فانی زنوزی:

دل من است به دست تو شوخ خونخواری　　چو صعوهٔ که گرفتار چنگ شاهین است.

«صعوه»: پرنده‌ای کوچکتر از گنجشک است.

و مانند این شعر عبدالواسع جبلی:

زلفین تو قیری استْ بر انگیخته از عاج　　رخسار تو شیری است بر آمیخته بامل

در این شعر، دو مشبه مفرد وجود دارد یکی زلفین و دیگری رخسار و دو مشبه به که مقصود از آن دو هیئت است.

گیسوی او را به هیئت قیری بر افراشته شده بر چیزی سفید و رخسار او را به هیئت شیری آمیخته با شراب، تشبیه کرده است.

و مانند این شعر فردوسی:

به پیش سپه آمد افراسیاب　　چو کشتی که موجش در آرد ز آب

و عکسه تشبیه نَهار مُشْمِس شَابَه زَهْرالرَبا بِلَیل مُقْمر علی ما سیجئ[1]

و عکس صورت پیشین، جایی است که مشبه مرکب و مشبه به مفرد باشد، مانند تشبیه روز آفتابی که با شکوفهٔ تپه‌ها آمیخته شده است به شب مهتابی در این شعر:

تَریا نَهاراً مُشْمِساً قد شَابَهُ　　زَهْرُ الرُّبَی فَکَانّما هو مُقْمِرٌ

روز آفتابی را می‌نگرید که با شکوفهٔ تپه‌ها آمیخته است، چنانکه مانند شب مهتابی گشته. در اینجا مشبه، هیئت برداشت شده از یک روز آفتابی است که با انبوه شکوفه‌های تپه‌ها در آمیخته است. و مشبه به، شب مهتابی است.

«مُشْمِسْ»: آفتابی. **«زَهْر»**: شکوفه. **«مُقْمِر»**: مهتابی.

«رُبا»: به ضم اوّل، جمع **«رَبْوَه»** به معنای بلندی و تپه است.

دربارهٔ این شعر، آینده سخن خواهیم گفت، اِن شاءالله تعالی.

مشبه مرکب و مشبه به مفرد، در فارسی مانند:

پیاله در کف ساقی چو خورشید　　دل اندر سینهٔ من چون کبوتر

---

۱. **«سیجئ»**: مختصرهای چاپ جدید، ص۴۲، و مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۴۶، و مختصرهای حاشیه‌دار، ص۳۰۶.

(و مِنْ بَدیعِ المُرکب الحسی ما) أی وجه‌الشبه الذی (یجیٔ فی‌الهیئات التّی تَقَع عَلَیها الحَرَکَةُ) ای یکون وجه‌الشِبَه الهیئة التّی تقع علیها الحرکة مِنَ‌الاستدارة و الاستقامة و غیر هما و یعتبر فیها الترکیب

و وجه شبه مرکب حسی، شگفت و نو وجه شبهی است که در هیئتهایی همراه حرکت بیاید. یعنی وجه شبه، هیئتی باشد که با آن، حرکت مقرون گردد چه حرکت چرخشی و چه حرکت راست و چه غیر اینها.

توضیح

«**بدیع**»: نو، تازه، شگفت، کم مانند.

اضافهٔ «**بدیع**» به «**المرکب الحسی**» از باب اضافهٔ صفت به موصوف است؛ یعنی مرکب حسیّ بدیع.

«**یجیٔ فی‌الهیئات**»: فاعل «**یجی**» وجه شبه است. بدین سان، معنا چنین می‌شود: وجه شبهی که در هیئتها می‌آید، با این که خود هیئت، وجه شبه است، در اینجا ظرف برای وجه شبه، واقع شده است.

دسوقی در پاسخ به این اشکال، گفته است: این ظرفیّت، از باب ظرفیت عام در خاص است. مثل این که می‌گوییم: حیوان در انسان، تحقق دارد. وجه شبه، هم عام و هیئت، خاص است. وجه شبه، در هیئت می‌آید یعنی در آن، تحقق می‌یابد.

بنابراین، «**یجی فی‌الهیئات**»: یعنی وجه شبه در هیئتها، تحقق پیدامی‌کند. یا به تعبیر دیگر: وجه شبه، هیئت، قرار می‌گیرد. به همین جهت، شارح «**یجی فی‌الهیئات**» را تفسیر کرده است به «**یکون وجهُ‌الشبه الهیئة التّی...**» «**تَقَعُ علیها الحَرَکة**» یعنی «**توُجَدُ معها الحَرَکَة**» (حرکت با آن هست، همراه حرکت است، حرکت با آن یافت می‌شود.)

«**مِنَ‌الاستدارة**» حرکت چرخشی. مثل حرکت همهٔ چرخها و دایره‌های چرخانی که در تکنولوژی عظیم جهان امروز به کار رفته است.

و مثل چرخهای چوبی قدیم که برای کشیدن آب از چاه به کار می‌رفت و در زبان عربی به آن، «**دولاب**» می‌گویند.

«**الاستقامة**»: حرکت مستقیم مثل حرکت تیری که مستقیم شلیک شود.

ضمیر «**غیر هما**» به «**استداره**» و «**استقامه**» باز می‌گردد.

یعنی حرکتی که چرخشی و مستقیم نباشد، مثل حرکت اهتزازی (حرکت پرچم و درختان در گذر باد) یا حرکت به سوی بالا یا پایین.

(و یکون) ما یجئ فی تلک الهیئات (علی وجهین أحدهما اَنْ یقرن بِالحرکَةِ غیرها مِنْ أوصاف الجِسْمِ کالشِکْل و اللونْ)

وجه شبهی که در آن هیئتها می‌آید دو گونه است:

یکی این که: آن حرکت، مقرون با او صاف دیگری مثل شکل و رنگ هست.

و الاوضح عبارة أسرارالبلاغةِ: اعلم أنَّ ممّا یزداد به‌التشبیه دِقةً و سحراً أن یجئَ فی‌الهیئات التّی تقع علیها الحرکات و الهیئة المَقْصُودة فی‌التشبیه علی وجهین: أحد هما أنْ تقترن بغیرها مِنَ‌الاوصاف و الثانی أَنْ تجرد هیئة‌الحرکةِ حتی لایزاد علیها غیرها.

و عبارت «**اسرارالبلاغه**»[1] آشکارتر است:[2]

و الاول (کما فی قوله: والشّمس کالمرآة فی کف‌الاَشلّ مِنَ‌الهیئة) بیان لِمَا فی کما فی قوله: (الحاصلة مِنَ‌الاستدارة مَعَ الاشراق و الحَرَکة‌السریعة المتصلة مَع تموّج الاشراق حتی یری‌الشعاع کانّه یهمّ بِاَن ینبسط حتّی یفیض مِنْ جوانب‌الدائرة ثمّ یَبْدولَهُ) یقال: بَداله اذا نَدِمَ و المعنی ظَهَر له رأی غیرالرأی الاول (فیرجع) مِنَ‌الانبساط الذی بداله (اِلی الانقباض) کَأَنَّهُ یرجع مِنَ‌الجوانب اِلی الوسط.

گونهٔ نخست (آنجاکه هیئت حرکت همراه اوصاف دیگری چون شکل و رنگ باشد.) مثل این شعر:[3] **والشمس کَالمِرْآةِ فی کفِ الأشل**[4]

---

۱. اسرارالبلاغه و دلائل‌الاعجاز دو کتاب مشهور عبدالقاهر جرجانی است.

۲. علت آشکارتر بودن این است که در عبارت اسرارالبلاغه، خود هیئت، وجه شبه قرار داده شده است ولی در عبارت مصنف، «هیأت» ظرف برای وجه شبه بود.

۳. این شعر، هم به ابوالنجم و هم به ابن‌المعتزّ، نسبت داده شده است.

«از چیزهایی که به سبب آن، تشبیه، دقت و افسون بیشتری می‌یابد، تشبیه در هیئتهایی است که همراه حرکت باشد. و هیئتی که در تشبیه، قصد می‌گردد، بر دو گونه است:

۱. آن حرکت، مقرون با اوصاف دیگری هست.

۲. هیئت حرکت، تنها و بدون افزودن چیزی است.

←

یعنی خورشید، به آینه‌ای می‌ماند که به دست رعشه‌دار و لرزانی باشد.

وجه شبه، گِرد بودن، همراه درخشش و حرکت تند و به هم پیوسته با تابشی موج دار است. به گونه‌ای که به نظر می‌آید، پرتو آن می‌خواهد گسترش یابد تا از اطراف دایره سر ریز شود و فرو ریزد، آنگاه پشیمان می‌گردد و دامنهٔ پرتوش را باز می‌گیرد و آن را جمع می‌کند و به کانون خویش وسط دایره، باز می‌گردد.

شرح

«**مرآت**»: آینه. «**کف**»: کف دست. «**اَشلّ**»: زمین‌گیر، بی‌حرکت، فالج لیکن در اینجا مقصود از «**اشلّ**» رعشه‌دار، لرزش دار و مرتعش است.

«**مِنَ الهیئة**» بیان «**ما**» در «**کما فی قوله**» است. یعنی بیان وجه شبه است.

«**تَموّج‌الاشراق**»: درخشش و تابش موجدار.

«**شعاع**»: به کسر اول و به ضم آن، نور، پرتو، روشنایی.

«**کَأنّه یهمّ**»: گویا می‌خواهد.

«**ینبسط**»: گسترش یابد.

«**حتّی یفیض**»: تا این که سر ریز گردد، فرو ریزد.

«**ثم یبدوله**»: پشیمان می‌شود. وقتی کسی پشیمان می‌شود، می‌گویند: «**بداله**» ولی در این جا، معنا این است که اندیشه‌ای غیر از اندیشهٔ نخستین، برای او آشکار گشت.

«**فیرجع مِنَ‌الانبساط الذّی بداله اِلی الانقباض**»

پس از آن گسترش و باز شدنی که به آن همّت کرده بود به سوی گرفتگی، جمع شدن و

→

«ممّا یزداد به»: از امور و حالاتی که...

«سحر»: افسون. مراد، این است که سخن جادویی و شگفت می‌گردد. «یجئی فی الهیئات» فاعل «یجیء» تشبیه است. بنابراین، عبارت اسرارالبلاغه، فراگیرتر از عبارت مصنّف است و جائی را نیز که دو طرف تشبیه هیئت حرکت باشد، فرا می‌گیرد.

ضمیر «بغیرها»، «علیها» و «غیرها» به هیئت حرکت باز می‌گردد.

۴. مصراع دومش، چنین است: «**لَما رأیتُها بَدَتْ فَوقَ الجَبَل**».

کاستن نور خویش باز می‌گردد.

«**کانّه یرجع من‌الجوانب اِلی‌الوسط**»: گویا آن شعاع و پرتو از اطراف دایره به وسط دایره باز می‌گردد.

ضمیر «**کأنّه**» و «**یهمّ**» به «**شعاع**» باز می‌گردد.

فاعل «**یفیض**» «**شعاع**» است.

ضمیر «**کانّه**» و «**یرجع**» نیز به «**شعاع**» بر می‌گردد.

فَاِنَّ الشَّمسَ اِذا أحَدَّالانسان النَظَر إلیها لیتبین جِرمَها وَجَدَها مُؤَدِّیَةً لِهذه‌الهیئةالموصوفة و کذلک المِرآة فی کَفِ الأشل.

پس، بی‌تردید، وقتی که انسان به خورشید، خیره شود تا کره‌اش را ببیند، آن را نشان دهندهٔ همین تصویری می‌بیند که ذکر شد، و همین‌گونه است آینه در دست لرزان. «**اِذا أحَدَّ**»: چشمش را تیز کند، خیره شود.

ضمیر «**الیها**»، «**جرمها**» و «**وجدها**» به شمس، باز می‌گردد. «**شمس**» مؤنث مجازی است.

«**جرم**»: ماده، جسم و خود کره.

«**اَلهیئةالموصوفه**»: گِرد بودن، همراه درخشش و حرکت تند و به هم پیوسته با تابشی موجدار.

خلاصه: این هیئت هم در خورشید هست و هم در آینه.

(و) الوجه (الثانی اَن تُجرَّدَ الحَرَکَةُ عَنْ غیرها) مِنَ‌الأوصاف (فهناک أیضاً) یعنی کما أنّه لابُدَّ فی‌الأول مِنْ اَنْ یقترنَ بالحرکة غیرها مِنَ الأوصافِ فکذا فی‌الثانی (لابد مِنْ اختلاط حرکات) کثیرة للجسم (اِلی جهات مختلفه) له، کان یتحرک بعضه اِلی الیمین و بعضه اِلی الشّمال و بعضه اِلی العُلُوِّ و بعضه اِلی السُّفلِ، لیتحقق الترکیب، و اِلاّلکان وجه الشبه مفرداً و هوالحرکة.

وجه شبه، در گونهٔ دوم بدین سان است که حرکت، از صفات دیگر پیراسته است. و همان گونه که در قسم نخست می‌بایست، صفاتی مقرون با حرکت باشد (تا ترکیب تحقق پیدا کند) در قسم دوم نیز ناگزیر باید، حرکتهای گوناگونی برای جسم به هم بیامیزد و آن حرکتها، جهت‌های مختلف داشته باشد. مثلاً بعضی به طرف راست بعضی به طرف چپ و پاره‌ای به سمت بالا و برخی به سوی پایین باشد تا ترکیب، تحقق یابد وگرنه وجه شبه، مرکب نمی‌شود

بل وجه شبه تنها حرکت می‌شود که مفرد است. «**اِلی جهاتٍ مختلفةٍ له**»: ضمیر «**له**» به «**جسم**» باز می‌گردد. «شِمال»: به کسر اول یا به فتح آن به معنای چپ است.

ضمیر «**بعضه**» که چندین بار تکرار شده است به «**جسم**» رجوع می‌کند. «**و الاّ**»: اگر چند حرکت با هم نیامیزد.

(فَحَرکَةُ الرَّحی و السَّهْمِ لا ترکیب فیها) لا تحادها

بنابراین حرکت سنگ آسیا و حرکت تیر، ترکیب ندارد چون یک حرکت است.

(بخلاف حرکة المُصْحَف فی قوله: وَکَأَنَّ البَرْقَ مُصحفُ قارٍ) بحذف الهمزة أی قارِئ (فانطباقاً مَرَّةً و انفتاحاً) أ فَیَنْطَبق اِنطباقاً مَرّةً و یَنْفَتِحُ انفتاحاً اُخری، فَإِنَّ فیها ترکیباً لِأَنَّ المُصْحَفَ یتحرکُ فی حالتیالانطباق و الإنفتاح إِلی جهتین فی کلّ حالةٍ إِلی جهةٍ

به خلاف حرکت کتاب در سخن او:[1]

وَکَأَنَّ البَرْقَ مُصْحَفُ قارٍ فانطباقاً مَرَّةً و انفتاحاً

و گویا برق، کتاب خواننده‌ای است که گاه آن را بر هم می‌نهد (می‌بندد) و گاه می‌گشاید. یعنی یک‌بار، می‌بندد و بار دیگر، می‌گشاید.

بی‌تردید، این حرکت، مرکب است. زیرا کتاب، در دو حالت بسته شدن و گشوده شدن، به دو سو حرکت می‌کند و در هر حالتی به سویی.

«**بَرق**»: روشنی، آذرخش، در اینجا مراد، صاعقه و آذرخش آسمان است.

«**مُصْحَف**»: کتاب.

«**قارٍ**» در اصل «**قارئ**» بوده است.

«**انطباقاً**» و «**انفتاحاً**» منصوب به فعل مقدّر است بدین سان: **فینطبق انطباقاً مَرّةً و ینفتِحُ انفتاحاً مرةً اُخری**».

---

۱. این شعر از ابن معتز است. حنّافا خوری دربارهٔ او نوشته است: «ابوالعباس، عبدالله، فرزند خلیفه، المعتزبن‌المتوکل در سامراء متولد شد. سال تولدش به طور دقیق معلوم نیست. از کودکی به فرا گرفتن ادب پرداخت. و نزد پاره‌ای علمای این فن چون ادیب شهیر و نحوی بزرگ مبرد بصری (۸۲۵-۸۹۸م/۲۱۰-۲۸۵هـ) و امام کوفیان در نحو و لغت، ابوالعباس ثعلب (۸۱۵-۹۰۳م/۲۰۰-۲۹۱هـ) و ادیب فلسفه‌دان احمدبن سعیدالدمشقی (۹۱۸م/۳۰۶هـ) تلمذ کرد.» تاریخ ادبیّات زبان عربی، نوشتهٔ حنّا الفاخوری، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، ص۴۰۷. و نگاه کنید به ریحانةالادب، ج۸، ص۲۱۱.

«فَاِنَّ فیها»: در حرکت.

«اِلی جِهَتَینِ فی کلّ حالةٍ اِلی جَهةٍ»: حرکت کتاب، در حال باز کردن و بستن به دو جهت است. در هنگام گشودن کتاب، این حرکت، به سوی بالاست و در وقت بستن، این حرکت به طرف پایین است.

تشبیه هیئت همراه حرکت به هیئت آمیخته به حرکت دیگر، در ادبیات، نمونه‌های فراوانی دارد و در قرآن و معارف اسلامی نیز به مثال‌های درخشانی دست می‌یابیم.

فَلَمّارآها تهتزّکأنّها جانّ[۱]

پس آن را دید که چونان ماری می‌جنبد.

و ما دواکما یَمیدالشَّجَرُ یَومَ الرّیح العاصف خَوفاً مِنَ العقاب و رَجَآءً للثواب.[۲]

و لرزیدند همان گونه که درخت، در روز تند باد می‌لرزد، از بیم کیفر و چشمداشت به پاداش.

فَأَقْبَلْتُم إلیَّ إقبالَ العُوذِالمَطافِیل عَلی أولادها[۳]

پس به من روی آوردید چونان روی آوردن نو زاییده‌ها به سوی فرزندانشان.

فَمار اعَنِی اِلاّ و النّاسُ کَعُرفِ الضَّبُع إلیَّ یثالُونَ عَلیَّ مِن کُلّ جانبٍ[۴]

مرا به دشواری نینداخت مگر این که مردم، چونان یال کفتار، از هر سو به سویم شتافتند.

لَاضطربتُم اضطربَ الأرشیةِ فیالطَّوِیّ البعیدَةِ[۵]

بی‌تردید شما مضطرب می‌شدید بسان اضطراب و لرزش ریسمان در چاه ژرف.

کَانّی بکِ یاکوفه تُمَدّینَ مَدّالأ دِیمِالعُکاظِیِّ[۶]

ای کوفه، گویا تو را می‌بینم چونان چرم بازار **«عُکاظ»** [بدین سو و آن سو] کشیده می‌شوی.

---

۱. قصص، ۳۱، و نمل، ۱۰.

۲. نهج‌البلاغه، با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۹۶، و نهج‌البلاغه، با ترجمهٔ دکتر شهیدی، خطبهٔ ۹۷.

۳. نهج‌البلاغه، با ترجمهٔ فیض الاسلام، خطبهٔ ۱۳۷.

۴. نهج‌البلاغه با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۳.

۵. نهج‌البلاغه، با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۵.

۶. نهج‌البلاغه با ترجمه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۴۷.

الّذی جَعَلَهُ قِبلَةً لِلأنام یَردونَهُ وُرودَ الأنعام و یَألَهُونَ إلیه وُلوهَ الحَمام.[۱] بیت‌الحرام را قبلهٔ مردمان ساخت مردم به درونش درآیند چونان چهارپایان، و بدان دل بندند بسان دلبستگی کبوتران (به آشیانه‌های خویش).

فَتَداکوّا عَلیَّ تداکَّ الإبِلِ الهِیم یوم وِردها قَدْ أرسلها راعیها

چنان بر من هجوم آوردند چونان شتران تشنه‌ای که چراننده، پای‌بند از آنها برداشته و آنها به سوی آبشخور، روی می‌آورند.[۲]

وَ لُجَجِ بحارٍ زاخِرَةٍ تَلْتَطِمُ أَواذِیُّ اَمواجِهَا و تصطَفِقُ مُتَقاذِفاتُ أَثباجها و تَرقو زَبَداً کَالفُحُولِ عِنْدَ هِیاجِها.[۳]

و دریاهای ژرف و سرشار که موجهای بالای آن به هم می‌خورد و هر یک با شانه و پشت، موج دیگر را از جای می‌برد چون نر شتران مست و به هیجان آمده، کف بر می‌آورد.

و فَرَّ فِرارَ العَبید[۴]

و چونان بردگان، گریخت.

و مانند تشبیه‌هایی که در این اشعار حافظ به‌کار رفته است.

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه — که من چو آهوی وحشی ز آدمی برمیدم



شود چون بید لرزان سرو آزاد — اگر بیند قد دلجوی فرّخ



چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم — که دل به دست کمان ابروییست کافر کیش

و همانند این شعر آغاجی بخارایی:

به هوا در نگر که لشکر برف — چو کنند اندر او همی پرواز

راست همچون کبوتران سفید — راه گم کردگان ز هیبت باز

---

۱. نهج‌البلاغه با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۱.

۲. نهج‌البلاغهٔ با ترجمهٔ فیض، خطبهٔ ۵۳.

۳. نهج‌البلاغه با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۹۰.

۴. نهج‌البلاغه با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۴۴.

(و قد یقع‌التركيب فی هیئةالسكون، كما فی قوله فی صفةالكلب:[۱] يُقْعِی) أی يَجْلس على أَلْيَتَيهِ (جُلوسَ البَدَوِي المُصْطلی) مِنْ اصطلی بالنّار.

و گاهی ترکیب، در هیئت سکون واقع می‌شود همانند سخن او در وصف سگی:

يُقْعِي جُلوسَ البَدَوِی المُصْطَلِی

آن سگ، چونان عرب‌بیابان نشین که بخواهد خود را با آتش گرم کند، می‌نشیند.

«**يَجْلِسُ عَلی أَلْيَتَيهِ**»: بر دو دنبه، بر سرین، بر نشستگاهش می‌نشیند.

«**أَلْيَهْ**»: به فتح اول به معنی نشستگاه است.

«**اصطلی بالنّار**»: به وسیلهٔ آتش گرم شد.

(مِنَ الهيئةالحاصلةِ مِنْ موقع كل عضو منه) أی مِنَ‌الكلب (فی اِقعائه) فانّه يكون لكل عضوٍ منه فی‌الإقعاءِ موقع خاص، و للمجموع صورة خاصة مؤلفة مِنْ تلك المواقع، و كذلک صورة جلوس البَدَویّ عندالاصطلاءِ بالنار المُوقَدَةِ علی‌الارض

وجه شبه، هیئتی است که از موقعیّت هر یک از اعضای سگ، در هنگام نشستن، پدید آمده است. چون برای هر عضوی از اعضای سگ، در وقت نشستن، موقعیت و شکل ویژه‌ای هست و برای همهٔ اعضایش نیز صورت و هیئت خاصی شکل یافته از همان موقعیت‌ها وجود دارد. و همین گونه است شکل نشستن عرب بیابان نشین، زمانی که در کنار آتش برافروخته روی زمین می‌نشیند.

«**المُوقدة**»: صفت «**النار**» است یعنی آتش افروخته شده.

باید بگویم: دوری از مکتب جان آفرین و خرد بخش اهل‌البیت، ادبیات عرب را این گونه به مزبلهٔ سگانه کشانده است. اگر از آغاز، ادبیات ما با درونمایه‌هایی از فرهنگ برین وحی تغذیه کرده بود به جای این مثل سگان، ما برای تشبیه هیئت سکون به سکون، مثل می‌زدیم به سخن امیرالمؤمنین –علیه‌السّلام– در وصف نشستن پیامبر اکرم –صلی‌الله علیه و آله–:

---

۱. این شعر، از متنبیّ است. نگاه کنید به دیوان متنبیّ با شرح عبدالرحمن برقوتی، ج۲، ص۱۴۵. در وصف متنبی در دو جلد پیشین، سخن گفته‌ایم. مصراع دوم شعر، این است:

«بِأربعٍ مَجْدُولَةٍ لَمْ تُجْدَلِ»

یَجْلِسُ جِلْسَةَ العبید ـ او چونان نشستن بردگان می‌نشست.[۱]

تشبیه هیئت سکون به هیئت سکون در فارسی همانند این شعر جسمی همدانی:

دی آمد و ما بی‌سر و سامان ماندیم   عریان چو درخت در زمستان ماندیم
پوشیده جهان، قبایی از پنبهٔ برف   اِلاّ من و آسمان که عریان ماندیم

و مثل این شعر واحد اصفهانی:

نهاده‌ام چو سگان سر بر آستانهٔ او   فرشته را نگذارم بگرد خانهٔ او.

(و) المرکب (العقلی) مِنْ وجه‌الشبه (کحرمان الانتفاءِ بِأبلغ نافعٍ مَعَ تَحَمُّل التَّعَبِ فی استصحابِهِ فی قولِهِ تعالی: مَثَلُ الَّذِینَ حُمِّلُوا التَّوراة ثُمَّ لَمْ یَحْمِلوهَا کَمَثَلِ الحِمَار یَحْمِلُ أسفاراً.

و وجه شبه مرکب عقلی، مانند سود نبردن به وسیلهٔ سودبخش‌ترین چیزها به اضافه رنج کشیدن در همراهی آن. چنانکه در این آیهٔ شریفه آمده است: «**مَثَلُ الَّذِینَ حُمِّلُوا التَّوراةَ...**»[۲] مَثَل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلّف گردیدند] آنگاه آن را به کار نبستند، همچون مَثَل خری است که کتابهایی را بر پشت می‌کشد.

جمع سِفْرٍ بِکسرالسّین و هوالکتاب، فَانَّه أمر عقلی منتزع مِنْ عِدَّةِ أمورٍ، لِأنّه رُوعِیَ مِنَ الحمار فعل مخصوص هوالحَمْل و اَنْ یکون‌المحمول أَوعِیَةَ العُلوم و أَنَّ الحمار جاهل بما فیها و کذا فی جانب‌المشبه.

«**اسفار**» جمع «**سفر**» به کسر سین و به معنای کتاب است. بنابراین، بی‌تردید، وجه شبه، یک امر عقلی گرفته شده از چند چیز است. چون از طرف «**حمار**» که مشبه به است این چیزها مورد ملاحظه و توجّه قرار گرفته:

۱. کار ویژه که کشیدن و بردن است.

۲. این که بار، ظرفهای دانش است.

۳. جاهل بودن و بی‌خبری خر، از آنچه بر دوش دارد.

و در طرف مشبه یعنی یهود (بی‌عمل) نیز سه چیز، مورد نظر بوده است:

۱. حمل معنوی تورات، (مکلّف بودن به تورات)

---

۱. نهج‌البلاغه با ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۶۰. و با ترجمه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۱۵۹

۲. جمعه، ۵.

۲. این که تورات، ظرف دانش و معنویّت است.

۳. جاهل بودن از مسئولیتی که به دوش دارند و از بار عظیمی که به عهده گرفته‌اند. (عمل نکردن به آن).

و با توجّه به این سه مسأله در هردوسوی مشبه و مشبه‌به، وجه شبه مرکب عقلی، برداشت شده است. وجه شبه، عبارت بود از:

سود نبردن به وسیلهٔ سودبخش‌ترین چیزها به اضافهٔ رنجش در کشیدن آن.

توضیح

«**حرمان**» بر وزن دهقان: محرومیّت، ناکامی، بی‌نصیبی.

«**تَعَب**»: رنجش. در این مثال، رنجش «**حمار**» جسمانی است و رنجش یهود بی‌عمل روحانی، معنوی و اُخروی.

«**استصحابه**»: مصاحبت، همراهی، معاشرت، ملازمت.

ضمیر «**استصحابه**» به «**ابلغ نافع**» بر می‌گردد.

«**فَاِنّه امر عقلی**»: آن وجه شبه امر عقلی است.

«**لانّه روعی**»: ضمیر «**لإنّه**» ضمیر شأن است.

«**محمول**»: بار، آنچه حمل شده.

«**اَوعیه**»: جمع «**وعاءِ**» به معنی ظرف است. مراد از «ظرفهای دانش» کتابهاست. «**جاهل بمافیها**» ضمیر «**فیها**» به «**اوعیه**» رجوع می‌کند.

(و اعلمْ أنّه قَدْ يُنْتزَعُ) وجه‌الشبه (مِنْ مُتَعَدِّدٍ فَيقَعُ الخَطأُ لِوُجُوبِ اِنتِزاعِهِ مِنْ أكثَرَ) مِنْ ذلکَ‌المُتَعَدد (كما إذا انتزع) وجه‌الشبه مِنَ الشَطْرِالاَوَّلِ مِنْ قوله: كما أبرَقَتْ قوماً عِطاشاً

و بدان که گاهی، وجه شبه، از چند چیز، برداشت می‌شود، آنگاه اشتباه رخ می‌دهد چون باید وجه شبه، از امور بیشتر گرفته شود.

مثل این که وجه شبه را فقط از مصراع نخست این شعر بگیرند:

كَما أَبْرَقَتْ قوماً عِطاشاً غَمامَةٌ — فَلَمّا رأوها أَقْشَعَتْ و تَجَلَّتْ[1]

---

۱. جامع‌الشواهد، نگاشته است، گویندهٔ این شعر، شناخته شده نیست، لیکن حاشیه نگار مختصرهای چاپ قدیم، آن

مانند آن هنگام که ابری برای مردمی تشنه، جلوه کند آنگاه که به آن چشم دوختند (دل بستند) ابرها پراکنده و ناپدید گردد.

فی‌الاساس: أبْرَقَتْ لی فُلانَةٌ إذا تَحَسَّنَتْ لک و تعَرَّضَتْ

در «**اساس‌اللغه**» زمخشری آمده است: زمانی که زنی خودش را برای تو بیاراید و خودنمایی و جلوه کند، می‌گویند: «**أبْرَقَتْ لی فلانةٌ**»

فالکلام ههنا علی حذف الجار و ایصال الفعل ای اَبْرَقَتْ لِقَومٍ عطاش جمع عطشان

بنابراین، سخن در اینجا بر اساس حذف حرف جر و رساندن فعل به مفعول است. یعنی آن ابر، برای مردم تشنه، جلوه کرد. «**عطاش**» جمع «**عطشان**»

توضیح

«**اَبرق**» در این معنا بالام، متعدی می‌شود لیکن در اینجا، شاعر، برای ضرورت شعری «**لام**» را حذف کرده است و فعل را به مفعول رسانده یعنی متعدی کرده است.

(أَقْشَعَتْ و تَجَلَّت) ای تَفرقَتْ و انکشَفَتْ

أَقْشَعَت و تَجَلَّتْ یعنی پراکنده و ناپدید شد.

فانتزاع وجه‌الشبه مِنْ مجرد قوله: «کَما أبْرَقَتْ قوماً عِطاشاً غَمامة، خطأٌ (لوجوب انتزاعه مِنَ‌الجمیع) اعنی جمیع‌البیت (فانّ المرادالتشبیه) ای تشبیه الحالةالمذکورة فی الأبیات‌السابقةِ بحالة ظهور غمامة للقوم‌العطاش ثم تفَرُّقِها و انکشافها و بقائه متحیرین.

پس برداشت وجه شبه تنها از مصراع اول شعر، اشتباه است. برای این که در این‌جا، واجب است وجه شبه، از تمام بیت (از هردو مصراع) برداشت شود. برای این که مراد، تشبیه حالتی است که در ابیات پیشین ذکر شده به حالت پدید آمدن ابری برای مردمی تشنه، سپس پراکنده و ناپدید شدن آن ابر و متحیر ماندن آن تشنگان.



را به «**کثیرّ**» نسبت داده است. «**کُثَیرّ**» بروزن «**مُدَبِّر**» به معنی بسیارک، نام ابو صخر کثیربن عبدالرحمن خزاعی است. در شمار شاعران مشهور و شیفته و دلباختهٔ عزّه دختر جمیل‌بن حفص‌بن ایاس و از جهت عشقی که به او می‌ورزید او را کُثَیِّر عزّه نامند و از عُشاق مشهور عرب است» را هنمای دانشوران، نوشتهٔ سیّد علی‌اکبر برقعی، ج۳، ص۱۴ و ۱۵. و نگاه کنید به ریحانةالادب، ج۷، ص۱۵۸ و ۱۵۹.

توضیح

ضمیر «**انتزاعه**» به «**وجه شبه**» باز می‌گردد.

«**الحالة المذکورة فی‌الأبیات السابقة**»: حالتی که در شعرهای پیشین ذکر شده است، حکایت آن حالت، چنین است که «**کُثَیرّ**» عاشق سرگشته و بیابان‌گرد «**عزّه**» ناگهان بر اساس رویدادی به «**عزّه**» می‌رسد. «**عزّه**» در آغاز به چهرهٔ «**کثیرّ**» لبخند می‌زند و سپس می‌گریزد. شعر پیشین این است:

لَقَدْ اَطْمَعَتْنی بِـالوِصالِ تـبسّماً　　وَ بَعْدَ انتظاری أعرَضَتْ و تـوَلَّتْ

با لبخندی مرا به طمع وصال، انداخت و پس از انتظار من، روی گرداند و پشت کرد. و این حالت که مشبّه واقع شده است، حالت کسی است که در اوج نیاز به چیزی باشد و آن چیز، برای او جلوه کند و آن جلوه با نابودی و نا امیدسازی همراه باشد.

ضمیر «**تفرّقها**» و «**انکشافها**» به «**غمامه**» باز می‌گردد و ضمیر «**بقائهم**» به «**قوم**».

(باتصال) أی باعتبار اتصال، فـالباء هـهنا مـثلها فـی قـولهم: التشـبیه بـالوجه العـقلی أعـم إذالأمرالمشترک فیه ههنا هو اتصال (ابتداء مُطْمِعْ بانتهاءِ مؤیس)

بای بر سر «**اتصال**» مانند «**بای**» بر سر «**الوجه**» در این جمله است:

«**التشبیه بالوجه‌العقلی اعـم**» زیـرا چـیزی کـه در آن اشـتراک هست، پـیوستگی آغـازی طمع‌ساز، با پایانی ناامیدساز است.

توضیح

بای «**باتّصال**» بای آلت است و مجرور آن، وجه شبه است. همان گونه که در جملهٔ «**التشبیه بالوجه العقلی أعم**» با بر سروجه شبه در آمده است. و وجـه شـبه، اعـتبار پـیوستگی آغـازی طمع‌ساز با پایانی نا امیدساز است.

وَ هذا بخلاف‌التشبیهات المُجْتَمِعَة، کما فی قولنا: زید کالأسد والسَّیف وَالبحر فَإنَّ القَـصْدَ فـیها إلِی‌التشبیه بکل واحد مِنَ‌الأمور عَلی حِدَة، حتی لَو حُذِفَ ذکرُالبَعْضِ لَمْ یَتَغیر حال الباقی فی إفادة معناه، بخلاف المرکب فانَّ المقصد منه یختل باسقاط بعض الأمور

و این تشبیه مرکب، بر خلاف تشبیه‌های مجتمع است. مانند این که می‌گوییم: زید، مانند شیر، شمشیر و دریاست. بی‌شک در تشبیه‌های مجتمع، هر کـدام از مشـبه بـه‌ها جـداگـانه

مقصود است. حتّی اگر بعضی از آنها حذف گردد، حال بقیّه، در رساندن معنا، دگرگون نمی‌شود به خلاف تشبیه مرکب که هدف، با ساقط کردن بعضی آسیب می‌بیند.

توضیح

ما یک تشبیه مجتمع یا جمع داریم و آن تشبیهی است که یک مشبّه و چندین مشبّه به دارد[1] به تعبیر دیگر: در تشبیه مجتمع یا جمع یک چیز را به چندین چیز، مانند می‌کنیم. در مثال گذشته، زید، به سه چیز، مانند شده است. یا مثل این رباعی معزّی در وصف هلال:

ای ماه چو ابروان یاری گویی — یا همچو کمان شهریاری گویی

نعلی زده از زرعیاری گویی — بر گوش سپهر گوشواری گویی

ضمیر «**فیها**» به «**التشبیهات**» باز می‌گردد. «**علی حِدَة**»: جداگانه. «**یختلّ**»: آسیب می‌بیند. تباه می‌شود.

(وَالمتعددالحسی کاللَون والطعم والرائحه فی تشبیه فَاکهة بِأخری)

و آن جایی که وجه شبه، چند تا و همه حسی باشد مثل این که میوه‌ای را در رنگ، مزه و بو به میوهٔ دیگری تشبیه کنیم.

(والمتعددالعَقلِی کَحِدَّةِ النَظَر و کمال الحَذَرِ وإِخفاءِالسِّفَاد) أی نَزْوِالذکر علیالأنثی (فی تشبیه طائرٍ بِالغراب).

و آن جایی که وجه شبه، چند تا و همه، عقلی باشد، مانند دوربینی، دوراندیشی و احتیاط پیشگی و پنهان داشتن آمیزش (جهش نر بر ماده) در تشبیه پرنده‌ای به کلاغ.

«**حِدَّة**»: تیز بودن، تیزی. «**حِدَّةُ النَظَر**»: تیز چشم بودن، دوربین بودن.

«**کمال‌الحَذَر**»: بسیار احتیاط پیشه کردن.

«**سّفاد**» به کسر اوّل به معنی پریدن حیوان نر بر مادّه است.

«**نَزْو**»: جهیدن، برجستن.

گفتنی است که: کلاغ، به این سه صفت، شهرت یافته است. مثلاً در آسمان، پنیر را بر روی زمین می‌بیند، آن قدر، احتیاط پیشه است که به خطر و دام، نزدیک نمی‌شود و کسی تاکنون

---

۱. بحث تشبیه جمع، به زودی فرا می‌رسد اِن شاءالله الرّحمن.

آمیزش کلاغی با کلاغ دیگر را ندیده است و در فارسی مانند:

تو مرا مانیّ و مَن هم مر ترا مانم همی　　دشمن خویشیم هردو؛ دوستدار انجمن

دشمن خویش بودن و دوستدار انجمن بودن هر دو عقلی است.[۱]

(و) المُتَعَدِد (المُخْتَلِف) الذّی بَعْضُه حسیّ و بعضه عقلی (کَحُسْن الطَـلْعة) الذّی هـو حسّـی (و نَباهَةِالشَأنِ) أی شَرَفُهُ و اشتهارُهُ‌الذّی هو عَقْلِیٌ (فی تشبیه إنسان بِالشَّمس)

وجه شبهی که متعدد و مختلف باشد یعنی برخی از آن، حسی و بعضی عقلی باشد، مانند: زیبایی چهره که حسی است و نباهت مقام یعنی ارجمندی و ناموری آن، که عقلی است، در تشبیه شخصی به خورشید.

خلاصه: اگر گفتیم: «**عبّاس کالشّمس فی حسن‌الطَلْعَةِ و نباهَةِالشأن**»

در این مثال، وجه شبه، متعدد و مختلف است. وجه شبه نخست حسی و وجه شبه دوم، عقلی است.

«**شأن**»: مقام، موقعیت.

ضمیر «**شَرَفُه**» و «**اِشتهاره**» به «**شأن**» باز می‌گردد.

«**اشتهاره**»: شهرت یافتگی، ناموری.

و در فارسی مانند:

شـود چـون شـمع زریـن روی وزیـران اشک و سـوزان دل

هـــر آن کـــو دل در آن شـــمع بـــتان کـــاشغر بـندد

در اینجا زرین رویی و اشک ریزی محسوس و سوزان دل بودن بی‌تردید عـقلی و غـیر محسوس است.

ففی‌المتعدد یُقْصَدُ اشتراک الطرفَین فی کلِّ مِنَ‌الامور المَذکورةِ وَ لا یُعْمَدُ اِلی انتزاعِ هیئةٍ مـنها تشترک هی فیها

بنابراین، در جایی که وجه شبه متعدد باشد، مقصود این است که مشبه و مشبه به، در هر یک از این اموری که وجه شبه قرار گرفته، اشتراک دارند و در چنین تشبیهی بـرداشت یک هیئت از این امور، به گونه‌ای که بین آنها مشترک باشد، مراد نیست.

---

۱. این شعر، از منوچهری است. من این مثال را از آقای دکتر کزّازی گرفته‌ام.

ضمیر «**منها**» به «**امور**» باز می‌گردد.

«**تشترک هی فیها**»: که آن هیئت، در آن امور، شریک باشد.

(و اعلَمْ أنّه قَدْ يُنْتَزَعُ الشَّبَهُ) اي التماثل يُقال: بَيْنَهما شَبَهٌ بالتحريک أی تَشَابُهٌ و المُراد به ههنا ما به التَّشَابُهُ أعنى وَجْهَ التشبيه (مِنْ نفس التّضاد لاشتراک الضدين فيه) أی فی التضاد، لِكَونِ كلّ منهما مُضَادّاً للآخر

«**شَبَهْ**» به فتح اول و دوم به معنی تماثل و همانندی است. گفته می‌شود: بین آن دو، **شَبَهْ** هست یعنی همشکلی و همانندی وجود دارد، ولی مقصود از شَبَه در این جا «**ما به‌التشابه**» یعنی وجه شبه است.

گاهی وجه شبه، از تضاد، برداشت می‌شود چون هر دو ضد در تضاد، اشتراک دارند برای این که هر کدام از آن دو مضاد با دیگری است.

«**والمراد به**»: مقصود از «**شَبَهْ**».

(ثمّ يُنزل) التَّضاد (منزلة التناسب بِواسطة تمليح) أی إتيَان بما فيه مَلاَحَةٌ و ظرافَة، يقال: مَلَّحَ الشاعر اِذا أتی بِشيءٍ مَلِيحٍ.

سپس، تضاد، به منزلهٔ تناسب گرفته می‌شود به جهت تملیح یعنی پدید آوردن چیزی که در آن، ملاحت و نازک گویی باشد. گفته می‌شود: «**مَلَّحَ الشّاعر**» زمانی که سخن، نمکین بگوید.

گفتنی است: این تنزیل، برای ایجاد تملیح و تهکم است. چون اگر ترسویی را مانند شیر بگیریم و وجه شبه را تنها تضاد، به حساب آوریم نه تملیح است و نه تهکم.

و قال الامام المرزوقی فی قول الحَمَاسِيِّ:

اَتـانی مِـنْ أبـی أَنَسٍ وَ عِـيدٌ ... فَسُلَّ لِغَيْظَةِ الضَّحَّاکِ جِسْمی[1]

امام مرزوقی، دربارهٔ شعری که در دیوان «**الحماسه**» آمده است:

تهدید أبی أنس، به من رسیده است. پس از خشم ضحّاک، پیکرم، گرفتار سل شده است.

«**وَعید**»: تهدید. «**سُلّ**»: گرفتار سل شده است.

---

۱. این شعر، از شقیق‌بن سُلیک اسدی است. وی از شعرایی بوده که در زمان پیامبر اکرم –صلی‌الله علیه و آله– زیسته است.

نگاه کنید به عیون‌الاخبار، ج۲، ص۳۵۶ و صفة‌الصفوة، ج۳ ص۱۴.

«غیظة»: خشم.

«ضَحّاک»: اسم **«أبی أَنَس»** است و ممکن است شاعر، این کلمهٔ (ضحّاک) را که نام یکی از پادشاهان خونریز بوده را برای مسخره کردن به کار برده باشد.

اِنَّ قائلَ هذه‌الأبیات قَدْ قَصَدَ بها الهُزْؤ والتَمْلِیح

(این گفتهٔ امام مرزوقی دربارهٔ شعر است): بی‌تردید، گویندهٔ این اشعار، قصدش مسخره کردن و سخن نمکین گفتن بوده است.

ضمیر **«بها»** به **«ابیات»** باز می‌گردد.

«هُزؤ»: مسخره کردن.

باید تأکید کنم: اگر **«ضحّاک»** اسم **«ابی أنس»** باشد، شعر، از قلمرو تشبیه، بیرون است، لیکن اگر مقصود، نام آن پادشاه باشد، تشبیه است.

و أمّا الاشارة اِلی قِصَّةٍ او مَثَلٍ أو شِعرٍ فانّما هوالتلمیح بتقدیم اللام علی‌المیم و سیجئ ذکره فی‌الخاتِمَةِ، والتسویة بینهما اِنّما وَقَعَتْ مِنْ جهة‌العَلاّمَةِ الشَیرازیِّ رحمه‌الله تعالی و هو سَهْوٌ.

و اَمّا این که در ضمن سخن، به داستان یا مثل یا شعری اشاره گردد، تلمیح نامیده می‌شود با تقدیم لام بر میم و بحث آن در خاتمهٔ بدیع خواهد آمد.

و علاّمهٔ شیرازی از روی فراموشی و اشتباه تملیح و تلمیح را برابر دانسته است.

توضیح

ما در ادبیات، یک واژهٔ **«تملیح»** با تقدیم میم بر لام داریم و یک واژهٔ **«تلمیح»** با تقدیم لام بر میم.

«تملیح» مصدر **«مَلَّحَ»** و به معنای نمکین کردن سخن است. و **«تلمیح»** مصدر **«لَمَّحَ»** و به معنای اشارت کردن. بدین سان که گوینده، در ضمن سخن، به آیه یا حدیث یا شعر مشهور یا داستانی اشاره کند. علاّمهٔ شیرازی که مفتاح‌العلوم سکاکی را شرح کرده است. اشتباهاً تملیح و تلمیح را یکی دانسته است.

«سیجی ذکره فی‌الخاتمه»: بحث تلمیح در خاتمهٔ بدیع می‌آید.[1]

---

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۲۳، مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۴۱.

(أو تهكم) أی سُخْرِيّةٌ و استهزاء (فيقال: للجَبان ما أَشْبَهَهُ بِالأَسَدِ وَ لِلْبَخيل هو حاتِم) كلٌّ مِنَ المثالين صالح للتَمليح و التَّهكم، و اِنّما يفرق بينهما بحسب المَقَام فَاِنْ كان القصد اِلى مَلاحَةٍ و ظرافَةٍ دون استهزاءٍ و سخريّة بِأحد فتمليح و اِلاّ فَتهَكّمْ.

تضاد، به منزلهٔ تناسب، گرفته می‌شود برای تمليح يا تهكم. يعنی مسخره كردن و ريشخند زدن، پس برای ترسو گفته می‌شود: چه چيز او را چونان شير، ساخته است. و برای خسيس گفته می‌شود: او حاتم است.

هر كدام از اين دو مثال، شايستگی برای تمليح و تهكم دارد تنها فرق آنها به حسب موقعيت است. اگر قصد گوينده، نمكين گويی و نازک سخنی باشد بدون اين كه كسی را ريشخند زند و مسخره كند، آنگاه آن مثال، تمليح می‌شود و اگر قصد مسخره كردن، داشته باشد، تهكم می‌شود.

توضيح

بايد تأكيد كنم: «**حاتِم**» به كسر «ت» بروزن «**ساحل**» صحيح و به فتح آن كاملاً غلط است.[1]

«**بينهما**»: بين تمليح و تهكُم.

وَ قَد سَبَقَ اِلى بَعْضِ الاَوهام نَظَراً اِلى ظاهر اللفَظ أنَّ وَجْهَ التشبيه فی قولنا للجبان: هو أسد و للبخيل: هو حاتِم: هوالتضادالمشترک بين‌الطرفين باعتبار الوصفين المتضادين و فيه نظر لانّا اذا قلنا: الجَبان كالاسد فی‌التضاد أی فی كون كلّ منهما مضاداً للآخر لايكون هذا مِنَ‌التمليح و التهكم فی شئ كما اذا قلنا: السواد كالبياض فی‌اللوَنية أو فی‌التقابل و معلوم أنّا اذا أردنا التصريح بوجه‌الشبه فی قولنا للجبان: هو أسد تمليحاً او تهكماً لَمْ يتأت لنا اِلا أنْ نقول: فی‌الشجاعة لكن‌الحاصل فی‌الجبان اِنّما هو ضدالشجاعة فنزلنا تضادهما منزلة‌التناسب وجعلنا الجُبْنَ بمنزلة الشجاعة على سبيل‌التمليح و الهزؤ

از جهت نگاه به ظاهر عبارت «**لاشتراک الضدين فيه**» به وهم برخی آمده است كه: در «**هو أسد**» كه برای آدم ترسو می‌گوييم. و در «**هوحاتِم**» كه برای آدم بخيل، می‌گوييم، وجه شبه، تضاد است. چون تضاد، بين مشبه و مشبه به اشتراک دارد به اعتبار اين كه هركدام دارای

---

۱. برای پژوهش بيشتر نگاه كنيد به كتاب «فرهنگ غلطهای رايج»

وصفی متضاد با دیگری است.

و در این گفتار، انتقاد هست. زیرا ما وقتی بگوییم: «ترسو، مانند شیر است در تضاد یعنی در این که هر کدام از این دو مضاد با دیگری است. دیگر، این مثال، در بر دارندهٔ چیزی از نمکین بودن یا مسخره کردن نیست. و مثل وقتی است که بگوییم: سیاهی چونان سفیدی است در رنگ بودن. یا در این که بین آن دو رنگ، تقابل وجود دارد.

و معلوم است که: اگر بخواهیم صراحتاً وجه شبه «**هو اسد**» را که تملیحاً یا تهکماً برای ترسو گفته‌ایم، بیاوریم، راهی نداریم جز این که بگوییم: وجه شبه، «**فی‌الشجاعه**» است. لیکن آنچه در ترسو، موجود است ضد شجاعت است. پس تضاد آن دو را به گونهٔ تناسب می‌گیرم و ترس را از روی تملیح و مسخره کردن، به منزلهٔ شجاعت حساب می‌کنیم.

توضیح

از ظاهر عبارت مصنّف که گفت: «**قَدْ ینتزع‌الشَبَهُ مِنْ نفس‌التضاد لِاشتراک الضدین فیه**» کسی پنداشته است: وجه شبه در مثالهایی که برای تملیح یا تهکم می‌آید همان تضاد است، این تصور، صحیح نیست. چون:

۱. اگر برای آدم ترسویی بگوییم: «**هوکالاسد فی‌التضاد**» به هیچ وجه، این مثال، در بر دارندهٔ تملیح یا تهکم نیست. و از این مثال، نه لبخند بر لب کسی می‌آید و نه کسی آن را مسخره کردن می‌پندارد.

۲. اگر بخواهیم وجه شبه «**هو اسد**» را که برای تملیح یا تهکم به ترسو گفته شده بیاوریم. چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم: وجه شبه «**فی‌الشجاعة**» است نه **فی‌التضاد**.

«**لم یتأت لنا**»: برای ما ممکن نیست، میسّر نیست.

تمرین

وجه شبه در نمونه‌های زیر را بیان فرمایید.

کَأَنَّهُنَّ الیاقوتُ والمَرْجان[1]

گویا آنان، چونان یاقوت و مرجانند.

---

۱. الرحمن، ۵۸.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُم مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کالحِجَارَةِ أَو أَشَدُّ قَسْوَةً.[۱]

سپس دلهای شما پس از این [رویداد] سخت گردید، همانند سنگ یا سخت‌تر از آن.

وَ تَرَیَ الجِبالَ تَحسَبُها جَامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّالسَّحاب[۲]

و کوهها را می‌بینی، می‌پنداری که آنها بی‌حرکتند و حال آن که آنها چونان گذر ابرها در گذرند.

وَ لَهُ الجَوَارِ المُنْشَآتُ فِی‌البَحْرِ کالأعلام[۳]

و او راست در دریا کشتی‌های بادبان برافراشته‌ای که بسان کوههاست.

---

۱. بقره، ۷۴.

۲. نمل، ۸۸.

۳. الرّحمن، ۲۴.

پرسش‌ها

۱. وجه شبه را تعریف کنید.

۲. وجه شبه تخییلی و تحقیقی چیست؟

۳. چه چیزهایی با باصره درک می‌گردد؟

۴. خنده و گریه، حسن و قبح با چه نیرویی درک می‌شود؟

۵. کیفیتهای جسمانی و کیفیتهای نفسانی چیست؟

۶. پنج مثال بیاورید که هر کدام، در بردارندۀ یک وجه شبه حسی باشد.

۷. با وجه شبه عقلی، دو مثال بسازید.

۸. برای وجه شبه واحد، مرکب و متعدد، نمونه‌ای ذکر کنید.

۹. هر کدام از وجه شبه واحد یا مرکب، چند گونه است؟

۱۰. وجه شبه متعدد، چند گونه دارد؟

۱۱. آیا می‌توان از محسوسات، چیزهای معقول را فهمید؟

۱۲. برای وجه شبهی که واحد عقلی باشد یک نمونه بیاورید.

۱۳. برای تشبیه مرکب به مرکب و مفرد به مرکب و مفرد به مفرد، مثالهایی ذکر کنید.

۱۴. مصنف، برای تشبیه هیئت مرکب همراه حرکت، به هیئت مرکب همراه حرکت، چه مثالی آورده است؟

۱۵. برای وجه شبهی که مرکب عقلی باشد یک مثال، مرقوم فرمایید.

۱۶. برای تشبیه هیئت سکون به هیئت سکون، یک مثال، ذکر کنید.

۱۷. وجه شبه در تشبیهی که برای تملیح یا تهکم است، چگونه برداشت می‌شود؟

(و أداته) اي اَداةالتشبيه (الكاف و كأنّ) وَ قَدْ تُسْتَعمل عِندَ الظَّن بثبوتِ الخبر من غير قَصْدٍ اِلى التَّشبيه، سَواءٌ كانَ الخَبَر جامداً اَو مشتقّاً، نحو -كَأنّ زيداً أخوك وكَأنّه قائمٌ

ابزار تشبیه

ابزار تشبیه، کاف و کأنَّ است. «**کَأنَّ**» گاهی در جایی به کار می‌رود که ثبوت خبر غیر حتمی و غیر قطعی است. بدون این که قصد تشبیه، در کار باشد، چه خبر جامد بیاید و چه مشتق. مانند: «**کَأنَّ زیداً اخوک**»: گویا زید برادر توست. در این مثال، خبر، جامد است. با این حال، قصد تشبیه نشده.[1] و در جایی به کار رفته است که به ثبوت خبر، گمان می‌رود. مثل: «**کَأنَّ زیداً قائمٌ**»: گویا زید ایستاده است. در این مثال، خبر، مشتق است و قصد تشبیه نشده است. و به ثبوت خبر، گمان می‌رود.

(و مثل و ما فی معناه) ممّا یشتق مِنَ المماثلة و المشابَهة و ما یُؤدی هذا المعنی[2]

از دیگر ابزار تشبیه، کلمهٔ «**مثل**» و واژه‌های دیگری است که معنای آن را دارد. مثل واژه‌هایی که از «**مماثله**» «**مشابهه**» و کلماتی که این معنا را می‌فهماند، گرفته شده است. آنچه از

---

۱. زجّاج، گفته است: اگر خبر کأنَّ جامد باشد، کأنَّ برای تشبیه، استعمال می‌گردد.

۲. ادات تشبیه در زبان عربی، سه گونه است: ۱-اسم. ۲- فعل ۳- حرف.

«**مماثله**»» و «**مشابهه**» مشتق شده باشد، مانند: **تماثل، یماثل، ماثل، مماثل، شَابَه، یشابه ، یتشابه، مشابه و...**[1]

(والأصلُ فی نَحْوِ الکاف) أي في الکاف و نحوها کلفظ نحو و مثل و شبه بخلاف کَأَنَّ و یُماثِلُ و یُشابهُ (اَنْ یلیه‌المشبه به) لفظاً نحو زید کالأسد -أو تقدیراً نحو قوله تعالی: «أوکَصَیِّبٍ مِـنَ‌السَّـماءِ» عـلی تقدیر- أوکمثل ذوي صیِّب

اصل در مانند کاف یعنی در کاف و مانند آن، همچون کلمهٔ «**نحو**» «**مثل**» **و** «**شبه**» این است که بر خلاف کأنَّ و یُماثل و یُشابِهُ بر سر مشبه به در آید چه مشبه به ملفوظ باشد چون: «**زیدٌ کالاسد**» (کاف بر سر اسد در آمده که مشبّه‌به ملفوظ است)

یا مشبّه به مقدّر باشد، مانند سخن خدای برین: «**أوکَصَیِّبٍ مِنَ‌السَّماءِ**»[2] که مقدّر آن «**کمثل ذوی صیِّب**» است.

توضیح

«**اصل**» به دو معنا به کار گرفته می‌شود:

۱. قانون.

۲. غالب و اکثر.

مرادِ از «**اصل**» در این جا معنای دوم آن است.

«**نحوها**»: مانند کاف. مقصود از مانند کاف، ادات تشبیهی است که بر سر مفرد، در می‌آید؛ مثل: «**زید، مثل عمروٍ**»

«**بخلاف کأنَّ و یُماثل و یُشَابه**»: که اینها بر سر مشبّه در می‌آیند همچو: «**کأنَّ زیداً اسدٌ**»» در این مثال، «**کأنَّ**» بر سر «**زیداً**» در آمده که مشبّه است. و «**زید یُماثِلُ او یشابه عمراً**» که در این جا فاعل

---

۱. دسوقی در حاشیهٔ معروف دسوقی، این گونه مثل زده است: «**تماثل زید و عمروٌ**» «**ماثل زید عمراً**» «**زید مماثل لعمروٍ**»» و «**تشابه زید و عمروٌ**» «**شابه زید عمراً**»، «**زید مشابه لِعمروٍ و زیدٌ یشبه عَمراً**»

«**و ما یؤدّی هذالمعنی**» یعنی آنچه که از چیزهایی مانند مماثله گرفته شده است. آنچه مانند مماثله است. کلماتی است چون: «**مضارعه**» «**مضاهاة**»، «**مقاربه**» «**موازنه**» «**معادله**» «**محاکات**» و آنچه از این کلمات، مشتق شده، مانند: ضارع، یضارع، ضاهی، یضاهی، قارب، یقارب و...

۲. بقره، ۱۹.

«**یُماثل**» و «**یُشابه**» مشبه و ضمیری است که به «**زید**» بر می‌گردد.

خلاصه: ابزار تشبیه، دو گونه است:

۱. قسمتی که بر سر مفرد در می‌آید. (این قسمت، بر مشبّه به، وارد می‌شود.)

۲. قسمتی که بر سر جمله در می‌آید. یا خود، جمله است. (این قسمت بر مشبّه وارد می‌شود.)

برخی از ادات تشبیه، جمله است، مثل یشابه و یماثل و...

نحو قوله تعالی: أَوْكَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ و رَعْدٌ وَ بَرقٌ يَجْعَلُونَ أصابِعَهُمْ فِي آذانِهِم

یا مَثَل آنان، چونان کسانی است که [در معرض] ریزش بارانی از آسمان قرار گرفته‌اند، که در آن، تاریکی‌ها و رعد و برقی است. [آنگاه از بیم مرگ و نهیب آذرخش] انگشتان خویش بر گوشهایشان می‌نهند.

«**صَيِّب**»: اصل آن «صَيْوِب» است. (به سکون یا و کسر واو.) واو، به یا قلب شده و در آن، ادغام گردیده است، مثل سیّد و جَیِّد.

گفتنی است: مجمع‌البحرین، «**صیّب**» را به معنی باران گرفته است. و اقرب الموارد، آن را به معنی ابر مخصوص بارش، دانسته است.[۱]

در این آیهٔ شریفه، کاف بر سر «**مَثَل ذوی**» در آمده که مشبّه به مقدّر است. امّا «**مَثَل**» در تقدیر گرفته شده تا تناسب «**أوكَصَيِّبٍ**» با معطوف علیه آن یعنی «**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوقَدَ...**» حفظ شود. و «**ذوی**» در تقدیر گرفته می‌شود تا مرجع ضمیرهایی باشد که در «**يَجْعَلُونَ أصابِعَهُمْ فِي آذانِهِم**»[۲] آمده است.

«**ذوی**»: جمع «**ذو**» به معنای صاحب است.

ضمیر «**اَنْ یلیه‌المشبه به**» به «**نحوالکاف**» بر می‌گردد.

«**لفظاً**» و «**تقدیراً**» هر دو حال و به معنای ملفوظاً و مُقدّراً است.

(و قدیلیه) أی نحوَالكاف (غَیرُه) ای غیرُ المُشبَّه به (نحو: وَاضْرِب لَهُمْ مَثَلَ الحياةِ الدّنيا كَماءٍ أنزَلْناه) الآیة، إذ لیس‌المراد تشبیه حال الدّنیا بالماء و لا بمفردٍ آخرَ یُتَمَحَّلُ تقدیره.

---

۱. نگاه کنید به قاموس قرآن، ج ۴، ص ۱۵۹.

۲. بقره، ۱۷.

و گاهی غیر مشبه به در کنار کاف و مانند آن قرار می‌گیرد. مانند: **و اضْرِب لَهُم مَثَلَ الحیاةِ الدُّنیاکماءٍ اَنزلناه** تا پایان آیه. زیرا مقصود، تشبه حال دنیا به آب نیست. همین طور، مراد، تشبیه حال دنیا به کلمهٔ مفرد دیگری نیست که با سختی در تقدیر گرفته شود.

توضیح

فاعل «**قَدْیَلیه**» کلمهٔ «**غیره**» است و ضمیر آن که مفعول است به «**نحوالکاف**» بر می‌گردد. بنابراین، معنا چنین می‌شود: گاهی غیر مشبه به در کنار کاف و مانند آن می‌آید. مانند این آیهٔ شریفه: «**وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الحَیاةِ الدُّنیاکَمَآءٍ اَنْزَلناهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاختَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرضِ فَأَصْبَحَ هَشِیماً تَذْرُوهُ الرِّیاحُ وَکَانَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ مُقْتَدِراً**

و برای آنان، داستان زندگی دنیا را بیان کن که مانند آبی است که آن را از آسمان فرو فرستادیم، سپس گیاه زمین با آن در آمیخت و [چنان] خشک گردید که بادها پراکنده‌اش کردند، و خداست که همواره بر هر چیزی تواناست.

«الآیه»: تا پایان آیه - ما تا پایان آیه را نوشتیم.

در اینجا، مقصود این نیست که حال دنیا به آب یا به کلمهٔ مفرد دیگری که با تکلّف در تقدیر گرفته می‌شود، تشبیه گردد. چون در چنین صورتی، کاف بر سر مشبه به در آمده است.

«**لا بمفرد آخر**»: مفرد دیگری مثل «**نبات**» یعنی گیاه.

«**یُتَمَحَّلُ تقدیره**»: تقدیر آن با تکلّف، سختی و زور، همراه باشد. ضمیر «**تقدیره**» به «**مفرد**» بر می‌گردد.

بل المراد تشبیه حالِها فی نَضارتها و بَهجتها و ما یُعَقِبُها مِنَ الهَلاک و الفَناءِ بحال النبات الحاصل مِنَ الماءِ یکون أخْضَرَ ناضِراً شدیدَالخُضرةِ ثُمَّ یَیبِسُ فَتُطَیرُه الرّیاحُ کأن لَمْ یکُنْ

مقصود، تشبیه حال دنیاست در خرّمی و نیکویی و آنچه در پی این نیکویی می‌آید از تباهی و نابودی، به حال گیاهی که از آب، پدید آید، سبز و خرّم گردد سبز تیره. سپس خشک شود و بادها آن را به پرواز آورند، گویا اصلاً نبوده است.

توضیح

مقصود از ضمیر «**حالها**» «**نَضارتها**» و «**بَهْجَتها**» حیات دنیاست.

ضمیر «**ما یُعَقِبُها**» به «**بَهجَت**» باز می‌گردد. یعنی آنچه در پی خرّمی می‌آید.

«**مِنَ‌الهلاک والفَناءِ**» بیان «**ما**» در «**ما یعقبها**» است.

«**نَضارَة**»: تری، تازگی، سر سبزی، خرّمی.

«**بَهجَتِ**»: نیکویی.

«**شَدیدَالخُضْرَه**» تفسیر «**ناضِراً**» است.

«**هَشیم**» که در آیهٔ مبارکه، ذکر شده بود به معنای گیاه خشک شده و خرد گشته است. و «**ییبس**» آن را تفسیر می‌کند. «**فَتُطَیِّرهُ الرِیّاح**»: بادها آن را به پرواز می‌آورند. این، تفسیر «**تَذروه الرّیاح**» است که در آیهٔ شریفه آمده بود.

وَ لا حاجة اِلی تقدیر -کَمَثَلِ ماء- لأنَّ المعْتَبَر هو الکیفیّة الحاصلة مِنْ مضمون الکلام المذکور بعدالکاف و اعتبارُها مستغنٍ عَنْ هذا التقدیر.

و نیازی به تقدیر گرفتن «**کمثل ماء**» نیست زیرا آنچه اعتبار دارد، کیفیّتی است که از محتوای سخنی که پس از کاف، ذکر شده به دست می‌آید.

و اعتبار کردن آن کیفیّت، ما را از این تقدیر، بی‌نیاز می‌سازد.

توضیح

در آیهٔ شریفه، حال حیات دنیا مشبّه است و هیئتی است که از محتوای کلام پس از کاف برداشت شده است، مشبه به است.

و وجه شبه، به اوج رشد رسیدن سپس تباه شدن است.

«**اعتبارها**»: اعتبار کیفیّت.

«**هذالتقدیر**»: تقدیر «**کمثل ماء**»

و من زَعَمَ اَنَّ التقدیر -کَمَثل ماءٍ و اَنّ هذا مِمّا یلی الکافَ غَیرُ المشبّه به بناءً علی اَنّه محذوفٌ فَقَد سهاسهواً بیّناً، لِأنَّ المشبّه به الذّی یلی‌الکاف قد یکون ملفوظاً به و قد یکون محذوفاً علی ما صَرَّحَ به فی‌الایضاح

و کسی که پنداشته است، تقدیر «**کمثل ماءٍ**» است و با این حال، این جا از قلمرو جاهایی است که غیر مشبه به در کنار کاف آمده، اشتباه آشکاری کرده، برای این که مشبه بهی که در کنار کاف، در می‌آید گاهی ملفوظ و گاهی مقدّر است بنابر آنچه مصنّف، در کتاب «**ایضاح**» به

آن، تصریح کرده است.

(و قَدْ یُذکَر فعِل یُنبئُ عنه) أی عَنِ التَشبیه (کما فی عَلِمْتُ زَیداً اَسَداً اِنْ قَرُب) التشبیه و ادُّعِی کَمالُ المشابهة، لِما فی - عَلِمتُ مِنْ معنی التحقیق (و حَسِبت) زیداً أسداً (اِن بَعُدَ) التشبیه، لِما فی الحِسْبَانِ مِنَ الإشعار بعَدَم التحقیق و التیَّقُن، و فی کون مثل هذه الأفعال مُنْبئاً عَنِ التشبیه نوع خفاء و الأظهر أنَّ الفِعْلَ یُنْبئُ عن حال التشبیه فی القُرْبِ و البُعْد

و گاهی فعلهایی ذکر می‌گردد که خبر از تشبیه می‌دهد. مثل «**عَلِمْتُ زیداً اَسَداً**» دانستم که زید شیر است. این مثال، در جایی گفته می‌شود که تشبیه، نزدیک است. و اوج همگونی و مشابهت، ادّعا شده چون «**عَلِمْتُ**» معنی تحقیق دارد. و مثل «**حَسَبْتُ زیداً أسداً**»: پنداشتم که زید شیر است. این، در جایی گفته می‌شود که تشبیه، دور باشد. زیرا «**حِسْبان**» (پنداشتن) نشان دهندهٔ محقق نبودن و یقینی نبودن است.

و در این که این افعال، خبر دهندهٔ از تشبیه باشند، نوعی پوشیدگی وجود دارد. آشکارتر این است که بگوییم: فعل، از نزدیک بودن یا دور بودن تشبیه، خبر می‌دهد.

توضیح

«**اِنْ قَرُبَ التَشْبیه**»: اگر مشابهت، زیاد باشد.

«**اِنْ بَعُدَالتشبیه**»: اگر مشابهت، کم باشد.

«**حسبان**»: به کسر اول و ضم اوّل، مصدر «**حَسِبَ**» و به معنی پنداشتن است.

«**فی القُرْبِ وَ البُعْدِ**»: مثلاً «**عَلِمْت**» نشان دهندهٔ نزدیکی تشبیه، و «**حَسِبْتُ**» نشان دهندهٔ دوری تشبیه است. امّا آنچه دلالت بر تشبیه می‌کند عدم صحّت حمل است. یعنی این که زید نمی‌تواند شیر باشد همان گونه که می‌تواند، قائم باشد.

وقتی می‌گوییم: «**زید قائم**» مصداق زید و قائم یکی است و وقتی می‌گوییم: «**زید اسدٌ**» دو مصداق، وجود دارد پس برای صحیح شدن حمل، باید گفت: زید مانند شیر است.

ابزار تشبیه در فارسی[1]

ابزار تشبیه، در فارسی بسیار است اکنون نگاه شما را به برخی از آنها می‌سپارم:

چون، چنانچون، چنان، چو، همچون، همچو،

مانند، همانند، مانندهٔ، مانا، مانَدْ، می‌مانَد، می‌مانی، مانی،

سان، بسان، برسان، عین، آسا، سار، سا، مثل، مثال، به مثال، بر مثال، به مَثَل، گویی، گفتی، گویا، گوییا،

پنداری،

به صورت، هیئت، به هیئت، حکایت، قیاس، به قیاس، به صفت،

انگار،

و پسوندهای گون، وار، وش، ون، وان.

در این ابیات، پاره‌ای از ادات تشبیه، آمده است.

دلا **چو** غنچه شکایت ز کار بسته مکن

که باد صبح نسیم گره گشا آورد

جلوهٔ کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

من چو از خاک لحد لاله **صفت** بر خیزم

داغ سودای توام سرّ سویدا باشد

بسان سوسن اگر ده زبان شود حافظ

چو غنچه پیش تو اش مُهر بر دهن باشد

چشم جادوی تو خود **عین** سواد سحرست

لیکن این هست که این نسخه سقیم افتادست.

---

۱. ادات تشبیه را برخی در فارسی «سازواره» نام نهاده‌اند. و آقای دکتر کزّازی، واژهٔ «**مانواژ**» را برگردانیدهٔ فارسی «ادات» دانسته است. و این واژهٔ را به جای «ادات» به کار برده است.

بـــیاد لعـــل تـــو و چشـــم مست مـــیگونت

ز جــام غــم مـی لعـلی کـه مـیخورم خـونست

(والغَرَضُ منه) ای مِنَ‌التشبیه (فی الأغلب یَعُودُ اِلی المُشَبِّهِ و هو) أی الغَرَض العائِدُ اِلی المُشَــبَّهِ (بیانُ اِمکانِهِ) ای المُشَبّه، و ذلک إذا کان أمراً غریباً یمکن اَن یُخَالَفَ فیه وَ یُدَّعَی امتناعه

هدف تشبیه[1]

هدف تشبیه، غالباً به مشبه، باز می‌گردد و این هدفی که به مشبه، بر می‌گردد، بیان امکان داشتن مشبه است در جایی که مشبه، چیز شگفتی است و ممکن است کسی درباره امکان آن، مخالفت ورزد و ممتنع بودن آن ادّعا گردد.

توضیح

گفت: «**فی‌الاغلب**» چون برخی جاها، هدف از تشبیه به مشبه به بر می‌گردد.

«**غرض**»: فایده‌ای است که قصد شده، ممکن است فایده‌های غیر مقصود نیز در تشبیه باشد که به آنها اشاره نشده است. و از این جا تفاوت غرض و فایده معلوم می‌گردد.

امتناع سه گونه دارد:

۱. امتناع عقلی (چیزی عقلاً مُحال است)

۲. امتناع وقوعی (چیزی که وقوعش ممکن نیست)

۳. امتناع عادی (چیزی که عادتاً و معمولاً پدید نمی‌آید.)

در این جا «**یدّعیٰ امتناعه**» به معنای ادّعای امتناع وقوعی و عادی است، نه امتناع عقلی. ضمیر «**فیه**» و «**امتناعه**» به «**مشبه**» رجوع می‌کند.

کَما فی قَوله:[2]

---

۱. ما چهار علّت داریم: الف: علّت مادّی. ب: علّت صوری. ج: علّت فاعلی. د: علّت غائی. غرض، همان علت غائی است.

۲. این شعر، از احمد بن حسین با لقب متنبیّ و با کنیهٔ ابوالطیّب است. این شعر را در سوگ مادر سیف‌الدّوله، ولی خطاب به خود او گفته‌است. سیف‌الدّوله از شاهان شیعی است.و متنبّی نیز شدیداً تحت تأثیر سخنان حضرت علی علیه‌السلام بوده‌است.

فَـإن تَـفُقِ الأنـامَ وَاَنتَ مِـنهُم   فَإنَّ المسك بَـعضُ دَمِ الغَـزَالِ[1]

مانند سخن او:

پس اگر از مردم، برتری یافته‌ای با این که تو از آنان هستی (شگفت نیست) بی‌تردید، مشکْ نیز قسمتی از خون آهو است.

و در فارسی مانند این شعر عنصری:

تـو ای شـه گـر ز جـنس مـردمانی   بُود یـاقوت نـیز از جـنس احـجار

و مانند

نـاف آهـو نـخست خـون بـود است   ســنگ بــود است ز ابـتدا گــوهر

کـهتران مـهتران شـوند بـه عـمر   کس نــزاد است مـهتر از مــادر[2]

نگاهی به واژه‌های شعر:

«أنام»: مردم.

«دِمسک»: مادّه خوشبویی است که از آهو و مانند آن می‌گیرند و به فارسی آن را مشک به کسر اول یا به ضم اول می‌گویند.

«غَزال»: آهو.

ثفَإنَّهُ لَمّا ادعَی أَنَّ المَمْدوُحَ قَدْ فاقَ الناسَ حَتّی صَارَ أَصْلاً بِرأسِه وَجنساً بِنَفسِه وَکـان هـذا فـی الظاهِرِ کالمُمْتَنِعِ اِحْتَجَّ لِهذه الدَعوی وَ بَیَّنَ امکانها باَنْ شَبَّهَ هَذه الحالَ بِحَالِ المِسْکِ الذّی هُـوَ مِـنَ الدِّماءِ ثُمَّ اِنّه لا یُعَدُّ مِنَ الدّماءِ لما فیه مِنَ الأوصافِ الشریغة التّی لا تُوجَدُ فِـی الدَّم وَ هـذا التَشـبیهُ ضِمنیّ وَمکنیّ عنه.

شاعر، چون ادّعا کرد که ممدوح، بر همهٔ مردم برتری یافته است تا جایی که بـه تـنهایی بنیادی شده است و جنس ویژه‌ای گشته و این سخن، مانند ناممکن می‌نمود، از این رو برای این ادّعا دلیل آورد و امکانش را بیان کرد، بدین گونه که این حال (برتری یافتن تا این حدّ را) به حال مشک تشبیه کرد که قسمتی از خون‌هاست، لیکن از شمار خون به حساب نمی‌آید، چون ویژگیهای ارزشمندی دارد که در خون نیست و این تشبیه، ضمنی و کنایی است.

---

۱. نگاه کنید به دیوان متنبیّ، ج ۲، ص ۳۰.

۲. این شعر از وصفی کرمانی است.

«الممدوح»: ستوده شده. در اینجا مقصود از آن، سیف‌الدّوله است.

«حَتّی صار أصلاً برأسه»: به تنهایی بنیاد و نهادی شده است.

گویا از جنس بشر، بیرون رفته و نهاد دیگری شده است. معنی **«جنساً بنفسه»** نیز همین است.

«وَکَانَ هذا»: این سُخن (برتری یافتن به گونه‌ای که نهاد و جنس جدایی گردد).

«احْتَجَّ»: دلیل آورد.

ضمیر **«امکانها»** به **«الدعوی»** برمی‌گردد.

«شَبهَ هَذه الحال» هیئت و حِال برتری یافتن ممدوح بر همهٔ مردم را.

بنابراین، مشبّه، هیئت مرکب است و مشبّه به نیز هیئت مرکب (هیئت برتری یافتن مشک بر خونها) و وجه شبه، برتری یافتن فرع بر اصل است. و سر آمد شدن جزءِ بر کل.

ضمیر **«لما فیه»** به **«مسک» بر می‌گردد.**

مراد از **«الاوصاف الشریفه»**: بوی دل‌انگیز، پاک بودن، قیمت داشتن و ... است.

«هذا التشبیه ضمنیّ»: این تشبیه، صریح نیست و مشبّه و مشبّه به رسماً ذکر نشده است. تنها لازم تشبیه، یعنی وجه شبه که برتری یافتن فرع بر اصل است در کلام، ذکر گردیده و ما از این لازم، پی به ملزوم می‌بریم.

«مکنیٌّ عنه»: پنهان، پوشیده و غیر صریح. و از همین نوع تشبیه است:

گر از خلق آمد و بـر خـلق شـاه است. عجب مشمر گل از جـنس گـیاه است[1]

(اَوحالِه) عَطْفٌ عَلی اِمکانه ای بَیان حَالِ المُشبّه بِأنّه عَلی أیِّ وَصْفٍ مِنَ الاوصاف (کَما فی تَشْبیه ثَوبٍ بآخَر فی‌السَّواد) إذا عَلِمَ السّامِعُ لَونَ المُشبه به دونَ المُشبّه.[2]

---

۱. نمونهٔ تشبیه برای بیان امکان در قرآن مجید، این آیهٔ شریفه است: «إنَّ مَثَلَ عیسی عِنْدَ اللهِ کَمَثَلِ آدم خَلَقَهُ مَن تُـراب» (آل عمران، ۵۹.) در واقع، مَثَلِ عیسی نزد خدا همچون مَثَلِ [خلقت] آدم است [که] او را از خاک آفرید.

و در این قلمرو به این بیت بیندیش.

گر ز مسیح پر سدت مرده چگونه زنده‌کرد   بوسه بده به پیش او بر لب ما که هـمچنین

۲. تشبیه‌هایی که برای بیان حال مشبّه است در قرآن‌کریم و معارف اسلامی زیاد آمده:

مَثَلُ الذینَ اتّخَذُوامِنْ دُونِ اللهِ أولیاءَ کَمَثَلِ العَنکبُوتِ اتَخَذَتْ بَیْتاً اِنَّ أوهنَ البُیُوتِ لَبَیْتُ العَنکبَوتِ لَو کـانُوا یَـعْلَمُون»

←

یکی دیگر از آرمانها و اهداف تشبیه، بیان حال و صفت مشبّه است یعنی می‌خواهیم بگوییم: مشبّه، از میان اوصاف، چه صفتی دارد. بسان جایی که جامه‌ای را در سیاهی به جامهٔ سیاه دیگری مانند می‌کنیم زمانی که شنونده، تنها رنگ مشبّه به را بداند. (چون اگر رنگ مشبّه را نیز بداند آنگاه تشبیه، ممکن است هدف دیگری بیابد)

توضیح

گاهی تشبیه، برای بیان صفت و حالت مشبّه است، چه آن حالت، محسوس باشد و چه غیر محسوس. یعنی رنگ، شادابی، افسردگی، بیماری، سلامتی، لاغری، چاقی، زیبایی، زشتی، بلندی، کوتاهی، دارایی، ناداری، گرمی، سردی، دل‌انگیز بودن، نفرت آمیزبودن و مانند اینها را بیان می‌کند.

فردوسی گفته است:

سر سروران، زیر گرز گران — چو سندان شد و پتک آهنگران

→

(عنکبوت، ۴۱)

داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون عنکبوت است که [با آب دهان خود] خانه‌ای برای خویش ساخته و در حقیقت ـ اگر می‌دانستند ـ سست‌ترین خانه‌ها همان خانهٔ عنکبوت است. و امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ فرمود: «یَرِدُونَهُ وُرُودَ الأنعام وَیَأْلِهُونَ الیهِ وُلُوهَ الحَمامِ»

(خطبهٔ ۱) چونان چار پایان برآن وارد گردند و همچو کبوتران، به آن پناه آرند.

تشبیه برای بیان حال مشبه در اشعار حافظ، جلوه‌های بسیار زیبایی دارد بنگرید

شکسته گشت چو پشت هلال قامت من — کمان ابروی یارم چو وسمه باز کشید

و:

ز تاب آتش سودای عشقش — بسان دیگ دایم میزم جوش

و:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم — که دل به دست کمان ابروییست کافرکیش

و:

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه — که من چون آهوی وحشی ز آدمی برمیدم

و:

واله و شید است دایم همچو بلبل در قفس — طوطی طبعم ز عشق شکّر و بادام دوست

و:

دل صنوبریم همچو بید لرزانست — ز حسرت قد و بالای چون صنوبر دوست

و ابوالفرج سروده است:

دل از وداع رفیقان چو دیگ بر آتش   تن از غریو عزیزان چو مرغ در مضراب

(أومِقْدارِها) أی بَیانِ مَقْدارِ حالِ المُشَبَّه فِی القُوّةِ وَالضَعْف و الزّیادةِ وَالنُقْصان (کما فی تَشبیهِه أی تَشْبیه الثَوبِ الاسْوَد (بالغراب فی شِدَّتِه) أی شِدّة السَّواد

یکی از آرمانها و اهداف تشبیه، بیان اندازهٔ حال مشبّه است از جهت قوّت، ضعف، زیاد بودن و اندک بودن. بسان جایی که جامهٔ سیاهی را در شدّت سیاهی به زاغ تشبیه می‌کنیم.

و در فارسی مانند:

لب بر لبی چو چشم خروس ابلهی بود

بر داشتن به گفته بیهودهٔ خروس

سعدی

در این شعر مقدار تنگی لب که مشبه است با تشبیه به چشم خروس، مشخص شده است.

باید بگویم: بیان مشبه در جایی است که ما می‌خواهیم کیفیت را نشان دهیم و بیان مقدار، در جایی است که می‌خواهیم کمیّت را ارائه کنیم یعنی در اوّلی حال و وصف را بدون اندازه جلوه می‌دهیم و در دوّمی فقط مقصود ما مقدار و اندازه است مثلاً در قسمت نخست سرخی را تبلور می‌دهیم و در قسمت دوم اندازه و درجهٔ آن را مشخص می‌سازیم.[1]

(أوتَقْریرُها) مَرفوعٌ عَطفاً عَلی بَیان إمکانه ـ أی تَقْریرُ حالِ المشبّه فی نَفْس السّامع وَتقویة شأنه (کما فی تَشبیه مَنْ لا یحصل مِنْ سَعْیه عَلی طَائل بِمَن یَرْقُمُ عَلی الماءِ)

فَانّک تَجِدُفیه مِنْ تَقْریر عَدَمِ الفائدة وَتَقْویة شَأنِه مَالا تَجِدهُ فی غَیْره، لأِنّ الفِکْرَ بالحِسِّیّاتِ أتمّ مِنْهُ بِالعَقْلیات لِتَقَدُّمِ الحِسیّات وَفَرْطِ الفِ النَفْس بها.

---

۱. تشبیه برای بیان مقدار، در قرآن کریم مانند: **و ما أمرُ السّاعةِ إلاّ کَلَمْحِ البَصَرِ أوهو اقرب** (نحل، ۷۷) و کار قیامت جز مانند یک چشم بر هم زدن یا نزدیکتر [از آن] نیست.

و مثل: «**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلك فَهِیَ کَالحجارة أو أشَدُّ قَسْوَة**» (بقره، ۷۴)

سپس دلهای شما بعد از این [واقعه] سخت گردید، همانند سنگ، یا سخت‌تر از آن.

و بسان این سخن مولا علّی علیه‌السّلام ـ **وَ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ خَرَقَتْ أقدامُهُمْ تُخُومَ الأرضِ السُّفْلی فَهِیَ کَرایاتٍ بیض قَدْ نَفَذَت فِي مَخارِقِ الهواءِ** (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۹۱.)

از آنان دسته‌ای است که گامهاشان حدّ فرو دین زمین را بریده و همچون پرچمهای سفید، از سویی درون هوا رفته.

یکی از اهداف و آرمانهای تشبیه، «تقریر» حال مشبّه است یعنی تبیین و ترسیم حال مشبّه در جان شنونده و تقویت موقعیت آن. (واژهٔ «تقریرها» مرفوع است تابر «بیان امکانه» عطف گردد)

مثلاً کسی راکه از تلاشش به فایده‌ای نمی‌رسد، به کسی که بر آب رقم می‌زند، تشبیه می‌کنیم. بی‌تردید، تو در این تشبیه می‌یابی که عدم فائده به گونه‌ای جلوه یافته است و چنان موقعیت آن تقویت شده که در غیر این تشبیه، این گونه نیست. برای این که فکر، در قلمر و چیزهای حسی کامل‌تر از فکر در قلمرو و چیزهای عقلی است. چون چیزهای حسی بر چیزهای عقلی تقدم دارد و شدّت آشنایی جان آدمی به آنها بیشتر است.

گفتنی‌ها

«**تقریر**»: تبیین، تثبیت، جایگزین کردن، ترسیم و تجسیم است.

گفت: «تقریرها» مرفوع است تا بر «بیان امکانه» عطف شود ولی اگر «تقریرها» را مجرور بخوانیم و آن را بر «امکانه» عطف کنیم آنگاه تقدیر، این گونه می‌شود. «بیان تقریرها» و چون واژهٔ تقریر نیز به معنای بیان ویژه است (بیانی که در جان آدمی جایگزین می‌گردد.)

از این رو معنا «بیان‌بیان» می‌شود. ضمیر مؤنث «تقریرها» به «حال» بر می‌گردد.

«**طائل**»: از «**طَول**» به فتح اوّل گرفته شده است و به معنای سود، بهره و فایده است.

«**یرقم**»: از باب نَصَرَ یَنْصُرُ به معنای نگاشتن، انگشت کشیدن، تصویر کردن است.

مثلاً بگوییم: **هو کالراقم علی الماءِ**. بهترین مثال برای این تشبیه در روایت آمده است: **مَثَلُ الذّی یَتَعَلَم فی صِغَره کالنقش عَلی الحَجَر و مَثَلُ الذّی یَتَعَلم العِلمَ فی کِبَره کالذّی یَکتُبُ عَلیَ الماءِ.**

مثل کسی که در خُرد سالی آموزش می‌بیند مِثل نقش بر سنگ است و مَثَل کسی که در پیری چیز می‌آموزد مانند کسی است که بر آب می‌نگارد.[1]

«**تَجِدُفیه**»: می یابی در این تشبیه. «**تقویة شأنه**»: تقویت شأن عدم فایده.

«**فی غیره**»: غیر تشبیه.

---

۱. مجمع‌الزوائد و منبع الفوائد، ج۱، ص۱۲۵، سطر۷ و کنزالعُمال، ج۱۰، ص۲۴۹، حدیث ۲۹۲۳۶. و در برخی از روایات آمده است: **حفظُ الغُلامِ الصَغِیر کالنقش فی الحَجَر وَ حفظ الرَّجُلِ بَعْدَ ما یَکبُر کَالکِتابِ علی الماءِ** (کنزالعُمال، ج۱، ص۶۰۴، سطر ۴.)

«لانَّ الفکر بالحسیّات اَتّم منه بالعقلیات»: باور یقینی که پدیدهٔ تفکر در حسیّات است قطعی‌تر از باور و یقینی است که پدیدهٔ تفکر در عقلیات است.

«لِتَقَدُمِ الحِسیّات»: چیزهای حسی را ما زودتر درک می‌کنیم و اصلاً چیزهای حسی، نهادها و بنیادهای تفکرات عقلی می‌گردد چون ما از جزئیات، پی به کلیّات می‌بریم.

«فَرْط»: اوج، شدّت، فراوانی.

«اِلْف»: به کسر اول، آشنایی، انس.

برای تقریر حال مشبّه در فارسی مثل زده شده به این شعر حکیم سنائی:

صحبت ابلهان چو دیگ تهی است　　　از درون خالی از برون سیهی است.

و این شعر سعدی:

دیدار یار غائب دانی چه ذوق دارد　　　چون ابر در بیابان بر تشنه‌ای ببارد.

این تشبیه، در قرآن کریم، نمونه‌های فراوانی دارد، بنگرید:

والذین یَدْعُونَ مِنْ دونِه لایَسْتَجِیبُونَ لَهُمْ بشی اِلاّکَباسِطِ کَفیّهِ الی الماءِ لِیَبْلُغَ فاهُ و ما هُوَ ببالِغِه[1]

و کسانی که [مشرکان] جز او می‌خوانند، هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی که دو دستش را به سوی آب بگشاید تا [آب] به دهانش برسد، در حالی که [آب] به [دهان] او نخواهد رسید.[2]

(وَهذه) ای الأغراض (الأربعة تَقْتَضی اَنْ یکونَ وَجْهُ الشِبهَ فی المُشَبَّه بِه أَتَم وَ هُو به أَشْهَر) أی وَأن یکون المُشبّه به بِوجَه الشبه أشهر و أعرف،

و این هدفها و آرمانها چهارگانهٔ تشبیه، اقتضاء می‌کند که وجه شبه در مشبه به تمام‌تر و مشبه به به آن وجه شبه شهرت دارتر باشد یعنی مشبه‌به با وجه شبه شهرت یافته‌تر و شناخته شده‌تر باشد.

---

۱. رعد، ۱۴.

۲. این سخن مولا، علی ـ علیه‌السّلام ـ برای تقریر حال مشبّه مناسب است: **اِنـمّا اَنتَ کَـطاعِـن نـفسه لِـیَقْتُلَ رِدْفَـه** (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۹۶) تو چونان کسی هستی که بر خویش نیزه فرو برد تا کسی را که در پشت سر وی سوار است بکشد.

توضیح

مقصود از اغراض چهارگانه عبارت است از:

۱. بیان امکان

۲. بیان حال

۳. بیان مقدار

۴. تقریر حال مشبه

«اَتَم»: کامل‌تر، شدیدتر.

«اشهر»: شهرت یافته‌تر.

وظاهر هذهِ العِبارةِ أنَّ كُلاً مِنَ الأربَعَة يَقْتَضِي الأَتّميَّةَ وَالأَشْهَرِيّةَ لكن التحقيق اَنَّ بيانَ الإمكـانِ وَبَيانَ الحالِ لايَقْتَضيانِ الاّ الأشهريةَ، لِيَصِّحَ القِياس وَيَتُمَّ الاِحْتِجاج فیالاَوّل، وَيُعْلَمَ الحَالُ فیالثانی وَكَذابَيان المِقْدارِ لايَقْتضَى الأتميّةَ بَلْ يَقْتَضِي أَنْ يكونَ المُشَبّهُ به عَلَى حَدّ مِقْدارِ المُشَبّه لا أزيَدَ وَلا أنْقَصَ، ليتَقينَ مِقْدار المُشَبَّهِ عَلى مَا هوَ عَلَيه، وَأمّا تَقْرير الحال فَيَقْتَضى الأمْرَيْنِ جَميعاً، لِأَنَّ النفسَ إلى الأَتَمِ وَالأشْهَر أمْيَلُ، فَالتَشبيه به بِزيادة التَقْرير وَالتَقْوية أجْدَرُ

ظاهر این عبارت می‌فهماند که هر یک از این هدفهای چهارگانه، اقتضاء می‌کند که مشبّه به در وجه شبه، کامل‌تر و شهرت یافته‌تر باشد. لیکن سخن تحقیقی این است: در تشبیهی که برای بیان امکان یا بیان حال است تنها اقتضای شهرت یافته‌تر بودن را دارد برای این کـه در بیان امکان، وقتی مشبه به مشهورتر باشد، قیاس صحیح می‌شود. (قیاس مشبه‌به مشبه به) و دلیل آوری کامل می‌گردد. (دلیل برای امکان مشبّه).

و در تشبیهی که برای بیان حال است وقتی مشبه به شهرت یافته‌تر بـاشد، حـال مشـبه، شناخته می‌شود. همین‌گونه تشبیهی که برای بیان مقدار است، اقتضاء ندارد که مشبه بـه در وجه شبه کامل‌تر باشد بل اقتضاء دارد مشبه به به اندازهٔ مشبه باشد، نه فزون‌تر و نه کاسته‌تر، تا مقدار واقعی مشبه، مشخص گردد.

امّا تشبیهی که برای تقریر حال مشبه است اقتضاء دارد که مشـبه بـه در وجـه شـبه هـم مشهورتر و هم کامل‌تر باشد. برای این که روان آدمی به چیزی که کامل تر و شهرت یافته‌تر است بیشتر میل پیدا می‌کند و تشبیه به چیز کامل‌تر و شهرت یافته‌تر، برای تقریر و تقویت

شأن مشبه، شایسته‌تر است.[۱]

توضیح

عبارت گذشته، نقد تفتازانی بر مصنّف بود.

تعبیر، «ظاهر عبارت» کرد چون ممکن است کسی بگوید: مجموع چهار هدف، اقتضای اتمیّت و اشهریّت دارد نه این که یکایک آنها هم اقتضای اشهریت و هم اقتضای اتمّیّت داشته باشد.

«**یَتِم الاِحتجاج فی الاول**»: دلیل آوردن کامل گردد در جایی که برای بیان امکان است.

«**یُعْلَم الحال فی‌الثانی**» حال، شناخته شود در جایی که برای بیان حال است.

(أوتَزْیینهُ) مَرْفُوعٌ عَطْفاً عَلی بَیان اَمکانِهَ أی تَزْیین المُشَبّه فی عَیْنَ السّامع (کما فی تَشْبیه وَجهٍ أَسْوَد بمقلة الظبی)[۲]

یکی از آرمانها و اهداف تشبیه، آراستن و زیبا ساختن آن در چشم شنونده است.

مثل این که چهرهٔ سیاهی را به سیاهی چشم آهو، تشبیه کنیم.

«**تزیینه**» مرفوع است تا بر «**بیان‌امکانه**» عطف گردد.

گفتنی‌ها

گاهی ما زیبایی واقعی را تصویر می‌کنیم[۳] و گاه چیز نازیبایی را می‌آراییم و زیبا جلوه

---

۱. در ادب فارسی، نمونه‌های زیبایی برای تقریر حال مشبه یافت می‌شود.

فانی زنوری سروده است:

دل من است به دست تو شوخ خونخواری — چو صعوه که گرفتار چنگ شاهین است.

وقیلان بیک گفته است:

گر دست به من زنند می، ریزم‌اشک — مانند درختهای باران دیده

و مایل تهرانی گفته است:

دانا که زدانایی او بهره نیابند — مانند نهالی است که او را ثمری نیست.

۲. «مُقْلَه» پیه درون چشم، سیاهی و سفیدی آن، سیاهی تنها. در اینجا مقصود سیاهی تنهاست «ظبی»: آهو.

۳. سعدی سروده است:

عرقت بر ورق روی نگارین به چه ماند — همچو بر صفحهٔ گل قطرهٔ باران بهاری

می‌دهیم.

«تزیین» بیشتر بر زیبا ساختن و زیبا پرداختن چیزهای نازیبا به کار می‌رود مثلی که مصنّف زده است نیز آن را می‌فهماند یکی از گسترده ترین تشبیه‌ها در قلمرو ادبیات شاعرانه تشبیه برای زیبا نگاری و زیبا انگاری است. این آراستن و زیبا سازی گاهی کتبی است و گاه شفاهی. و در برخی جاها زیباسازی برای اوصاف معنوی به کار می‌رود از این رو خوب بود به جای عبارت «**فی عین‌السامع**» بگوید: «**فی نفس‌المخاطب**»

نمونه‌های دل‌انگیزی از این نوع تشبیه در قرآن کریم، روایات و ادبیات وجود دارد با توجّه به این که آنچه در فرهنگ وحی آمده است عین واقعیت است. بنگرید:

یَطوُف عَلیهِم غِلمان لَهُمْ کأَنَّهُم لُؤلؤ مکنُون[1]

و برای [خدمت] آنان پسرانی است که بر گردشان همی‌گردند؛ انگاری آنها مرواریدی‌اند که [در صدف] نهفته است.

حُور عین کأمْثالِ اللؤلؤ المَکنُون.

و حوران چشم درشت مثلِ لؤلؤ نهانِ میان صدف.[2]

کأَنَهُنَّ الیاقُوتُ وَالمَرجان[3]

گویی که آنها یاقوت و مرجانند.

کأَنَّهُنَّ بیضٌ مَکنُون[4]

[از شدّت سپیدی] گویی تخم مرغ [زیر پَر]اند.

حَسِبْتَهُم لُؤلُؤاً مَنثوراً[5]

گویی که مرواریدهایی پراکنده‌اند.[6] و در فارسی مانند این بیت انوری:

---

۱. طور، ۲۴.

۲. واقعه، ۲۲ و ۲۳.

۳. الرّحمن، ۵۸.

۴. صافات، ۴۹.

۵. انسان، ۱۹.

۶. ترجمهٔ این آیات را از آقای فولادوند گرفته‌ام.

ببین وقت سخن گفتن لب شیرین و دندانش
که گویی درّ عمّانست در لعل بدخشانش[۱]

(أو تَشْویهه) أی تَقْبیحُه (کما فِی تَشْبِیهِ وَجْهٍ مَجْدوُرٍ بِسَلْحَةٍ جامِدةٍ قَدْ نَقَرتْها الدِیکَةُ)

یکی از آرمانهای تشبیه، زشت جلوه دادن مشبه است مانند این که چهرهٔ آبله گونی را به نجاست خشکی که خروسها بر آن نک زده‌اند، تشبیه کنیم.

واژه‌ها

«**مَجْدُور**»: آبله گون، آبله‌دار، آبله‌رو.

«**سَلْحَه**»: سرگین، مدفوع.

«**نَقَرَ**»: نک زد، منقار زد.

«**دیکه**» جمع دیک به معنای خروس است لیکن گاهی بر مرغان نیز اطلاق می‌گردد.

گفتنی است: این نوع تشبیه، در هجو شاعرانه که قسمت زیادی از ادبیّات باستان را شکل می‌داده است، بسیار دیده می‌شود و امروز در طنز به کار می‌رود.[۲]

سعدی سروده است:

شخصی نه چنان کریه منظر — کز زشتی او خبر توان داد

---

۱. حافظ در تشبیه برای تزیین ظریف اندیشی‌های نیکی دارد، بنگرید:

از تاب آتش می‌برگرد عارضش خوی — چون قطره‌های شبنم بر برگ گل چکیده

و: کرا رسد که کند عیب دامن پاکت — که همچو قطره که بر برگ گل چکد پاکی

و: تنت در جامه چون در جام باده — دلت در سینه چون در سیم آهن

۲. تشبیه برای تقبیح مشبه در قرآن کریم، نمونه‌های فراوان دارد:

وَلکنّهُ أخلَدَ إلی الأرض وَاتّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ الکلب إن تَحْمِلْ عَلیَه یَلْهَث أوتَترُکْهُ یَلْهَث (اعراف، ۱۷۶.) امّا او به زمین [=دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد. از این رو داستانش چون داستان سگ است [که] اگر بر آن حمله‌ور شوی زبان از کام برآورد و اگر آن را رها کنی زبان از کام برآورد.

أولئک کالانعام بَلْ هُمْ أضَلّ. (اعراف، ۱۷۹.)

آنان همانند چهار پایان بلکه گمراه‌ترند.

و مولا علی ـ علیه‌السّلام ـ فرمود: **کأنَّ وجوهَهُم المَجانُّ المُطَرَّقَة** (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۲۸)

چهره‌های آنان گویی سپرهای کوبیده شده است.

باز خداوند دربارهٔ درخت زقّوم فرمود: **طَلَعُها کَأنّهَ رُؤسُ الشَیاطین** (صافّات، ۶۵) میوه‌اش گویی چون سرهای شیاطین است.

وانگــه بــغلش نـعوذ بـالله مــردار بــه آفـتاب مـرداد

(اواستطرافه) ای عَدُّ المشبه طَریفاً حَدیثاً بَدیعاً (کما فی تَشبیه فَحْمٍ فیه جَمْر مُوقَد بِـبَحْرٍ مِـنَ المِسک مَوجُه الذَهَب لابرازه) أی انّما استطرف المشبه فی هذا التشبیه لا براز المشبه (فـی صـورة الممتنع عادة) و اِنْ کان مُمکناً عَقْلاً و لا یخفی أنَّ الممتنع عادةً مُسْتَطْرفٌ غریب.

یکی از آرمانها و اهداف تشبیه، تازه و شگفت شمردن مشبّه است. یعنی مشبه را شگفت، نو و جدید به حساب آرند مانند این که ذغالی راکه در آن، جرقه‌های افروخته وجود دارد، به دریایی از مشک که دارای موجهای زرین است، تشبیه کنیم.

مشبّه در این تشبیه، شگفت شمرده می‌شود چون به گونهٔ چیزی که عادتاً محال است ارائه شده گرچه عقلاً ممکن است و پوشیده نیست که آنچه عادتاً محال است شگفت و ناآشناست.

نگاهی به واژه‌ها

«استطراف»: تازه، نو و شگفت شمردن.

«فَحْم»: ذغال.

«جَمْر»: جمع **«جمْرَه»** به معنی اخگر و آتش است.

«مُوقَدْ»: بر افروخته.

«لاِبرازه»: برای ارائه و جلوه آن مشبه.

«ممتنع عادی»: آنچه به صورت عادّی رخ نمی‌دهد، شکل نگرفته و نمی‌گیرد.

«ممتنع عقلی»: آنچه رخ دادن آن از حیث عقل، محال است.

هرچه ممتنع عقلی باشد، ممتنع عادی نیز هست ولی ممکن است چیزی مـمتنع عـادی باشد لیکن ممتنع عقلی نباشد.

(وَلِلاستِطْرافِ وَجْهٌ آخر) غَیر الابراز فی صُورَة الممتنع عادةً (و هو أنْ یکـونَ المشـبه بـه نـادرَ الحُضور فی الذهن اِمّا مُطلقا کمامَرَّ) فی تَشبیه فَحْمٍ فیه جَمْر مُوقَدْ (وامّا عند حضور المشبّه)

غیر از این شیوه‌ای که برای استطراف ذکر شد وجه دیگری نیز وجود دارد بدین بیان که: در تشبیه برای استطراف، گاهی حضور مشبه به به‌طور مطلق در ذهن کم است، مـثل تشـبیه ذغالی که آتش‌های افروخته دارد وگاه حضور مشبه به در هنگام حضور مشبه، کم است.

توضیح

گاهی هدف ما از تشبیه، شگفت جلوه‌دادن مشبه است از این رو آن را به چیزی تشبیه می‌کنیم که رخ دادنش عادتاً محال است. چون چیزی که عادتاً محال است، شگفت می‌نماید.

و به تعبیر دیگر، در تشبیه برای استطراف، مشبه به دو گونه است:

۱. مشبه بهی که حضورش در ذهن به طور مطلق، اندک است. مقصود از به طور مطلق، این است که چه مشبه در ذهن حضور داشته باشد و چه حضور نداشته باشد. خاقانی گفته است:

آن خوی بر روی ارغوان فش　　　چون برف تنیده روی آتش[۱]

یعنی عرق شرم بر چهرهٔ سرخگون او مانند برف تنیده بر آتش است. چون برف تنیده بر آتش عادتاً وجود ندارد حضور آن به طور مطلق، در ذهن، اندک است.

۲. مشبه بهی که حضورش در هنگام حضور مشبه اندک است برای این که مشبّه و مشبّه به تناسب ندارند.

کما فی قوله:

وَلا زوَردیَّةٍ تَـزهُو بـزُرقَتِهَا　　　بَینَ الرِّیاضِ عَلَی حُمْرِ الیَوَاقِیتِ
کَأَنَّها فَوقَ قَامَاتٍ ضَعُفْنَ بهَا　　　أوَائِلُ النَّارِ فی أَطْرَاف کَـبرِیت[۲]

چه بسا بنفشهٔ لاجوردی رنگ که به کبودی خویش در میان باغها بر یاقوت‌های سرخ (شقایق‌ها) ناز می‌فروشد. گویا این بنفشه‌ها بر سر ساقه‌هایی که ناتوان گشته است، چونان شعله‌های نخستین آتش در کرانه‌های کبریت است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«**و**» بر سرِ «**ولازِوَدیَّةٍ**» به معنی «**ربّ**» است یعنی بسا، چه بسیار.

«**لازِورد**»: بر وزن «**لاجورد**» و معرّب آن است. مراد از «**لازوردیة**» گلهای بنفشه است.

---

۱. «فش» به صورت پساوند تشبیه در آخر کلمات می‌آید:

اژدهافش: دلیر، قوی، زورمند، مانند اژدها.

بنده‌فش: بنده مانند، چون غلامی زر خرید.

تیره‌فش: تیره گون، تیره رنگ. نگاه کنید به لغتنامهٔ دهخدا.

۲. این شعر، از عبدالله بن معتز است. نگاه کنید به جامع‌الشواهد، چاپ سنگی، ص۳۲۸.

در پا نوشته‌های مختصرهای جدید، این دو بیت به ابن رومی، نسبت داده شده است. مختصرهای چاپ جدید، ص۳۸.

«**تَزْهو**»: ناز می‌فروشد، تکبر می‌کند.

«**زُرقه**»: آبی، کبود.

«**رياض**»: جمع روضه و به معنی باغهاست.

«**حُمْر**»: جمع «**حمراءِ**» و «**حمراء**» مؤنث «**احمر**» یعنی سرخ است.

«**حُمْرِ اليواقيت**»: از قبیل اضافهٔ صفت به موصوف است یعنی یاقوتهای سرخ. مراد از یاقوت‌های سرخ در این جا گل‌های شقایق است.

«**كَأَنَّها**»: آن گل‌های بنفشه.

«**قامات**»: جمع «**قامه**» به معنی ساقه است.

«**ضَعُفْنَ بها**» به جهت آن گلها ناتوان گشته است.

«**كبريت**»: گوگرد، سنگ آتش گیر، که دارای رنگ‌های سرخ، زرد و سیاه است.

مقصود از این شعر:

در این شعر، گلهای بنفشه، تشبیه شده است به شعله‌های نخستین در کرانه‌های کبریت و حضور این شعله‌ها در ذهن، همراه با گل بنفشه اندک است، چون با هم تناسب ندارند. بنابراین، استطراف مشبه در این شعر، پدیدهٔ این است که حضور مشبه به و مشبه با هم در ذهن کم است. گفتنی است: منجیک ترمذی در ترجمهٔ آن گفته است:

بنفشه طبری خیل خیل سر بر کرد　　　چو آتشی که به گوگرد بر دوید کبود

نمونهٔ این شعر در فارسی رباعی کمال اسماعیل است:

آن زلف نگر بر رخ آن شهره صنم　　　آویخته بی‌جنگ و خصومت باهم

وآن ابرو بین به شکل کشتی‌گیران　　　سر سوی هم آورده و قدها زده‌خم

بدیهی است که به مجرد تصور ابرو تصور کشتی گیران، در ذهن، حاضر نمی‌شود.

و مانند این شعر حافظ

زبان کشیده چو تیغی به سرزنش سوسن

دهان گشاده شقایق چو مردم ایغاغ[1]

و:

---

۱. ایغاغ به دو غین معجمه که ایقاق باد و قاف نیز نویسند به ترکی یا به مغولی به معنی نمّام و سخن‌چین است.

به چمن خرام و بنگر بـر تـخت گـل کـه لاله

بـه نـدیم شـاه مـاند کـه بـه کـف ایـاغ دارد.

و:

سبز پـوشان خـطت بـر گـرد لب   هـمچو مـورانـند گـرد سـلسبیل

و:

در سـینه دلش ز نـازکی بـتوان دیـد   مـانندهٔ سـنگ خـاره در آب زلال

(تَزْهُو) قال الجوهری فی‌الصِحاح: زُهِيَ الرَّجُل فهو مَزْهُوّ إذا تَکَبَّرَ و فیه لُغَةٌ أخری حَکاها ابن دُرَیْد زَهَا یَزْهُو زَهْواً

جوهری در کتاب صحاح گفته است: زمانی که مردی تکبر ورزد، می‌گویند: «**زُهِیَ الرّجل**» و آن مرد، «**مَزْهُوّ**» است. و لغت دیگری نیز دارد که آن را ابن **دُرَیْد**، حکایت کرده است. بدین شکل: «**زها**»، «**یزهو**» «**زهواً**».[1]

توضیح

در «**تزهو**» دو لغت هست: یکی از باب عَلِمَ و متعدی، همان گونه که جوهری در صحاح گفته است. بدین گونه: «**زُهِیَ**»، «**یُزهیٰ**» این صیغه پیوسته به شکل مجهول و به معنی معلوم است. بی‌تردید «**تزهو**» از این لغت نیست چون اگر ماضی آن «**زُهِیَ**» بود باید مضارعش «**تُزْهی**» باشد نه «**تزهو**»

استعمال دوم، همان گونه است که ابن دُرَیْد نقل کرده: «**زها یزهو**» از باب نصر و لازم است و لفظاً و معناً به شیوهٔ معلوم به کار می‌رود و واژهٔ «**یزهو**» در شعر، بر همین اساس است.

(حُمْرِ الیواقیت) یعنی الأزهار و الشقائق الحُمْر

مقصود از یاقوتهای سرخ، شکوفه‌ها و شقایق سرخ است.

فَإنَّ صُورةَ اتصال النار بأطراف الکبریت لایَنْدر حضورها فی الذهن ندرةَ حضور بَحر مِنَ المِسک مُوجُه الذَهب لکن یَنْدر حضورها عندَ حُضور صُورة البنَفسج فیستطرف بِمُشاهَدَةِ عِناقٍ بین صورتین متباعدتین عنایة البعد.

---

۱. صحاح، ج ۶، ص ۲۳۷۰.

بی‌تردید، شکل شعله گرفتن اطراف کبریت، در ذهن، مانند حضور دریایی از مشک که موجهای طلایی دارد، کم نیست. لیکن حضور ذهنی این شعله‌ها در اطراف کبریت، هنگامی که صورت بنفشه در ذهن باشد، کم است. پس استطراف، با ایجاد پیوند و هم‌آغوشی بین دو صورتی که کاملاً از هم دور است، پدید آمده.

ضمیر «**حضورها**» به «**صورة**» بر می‌گردد.

«**عناق**»: پیوند، هماغوشی.

«**صورتین متباعدتین**»: دو صورت دور از هم یکی صورت بنفشه است و یکی صورت شعله‌های نخستین در اطراف کبریت. این دو صورت، نهایت دوری را با یکدیگر دارند. چون یکی روییدنی، تر و تازه و نامی است و دیگری جامد، خشک و آتشگون.[1]

(وَقَدْ یَعُودُ) أی الغَرضُ مِنَ التَشْبیه (الی المُشَبّه به وهو ضربان: أحدهما إیهام أَنّه أتم مِنَ المشبه) فی وَجْهِ الشبه (و ذلک فی التشبیه المَقْلُوب) الذّی یجعل فیه الناقص مُشَبَّهاً به قَصْداً إلی ادِّعَاءِ أنّه اکمل

و گاهی هدف از تشبیه عائد مشبه‌به می‌گردد و این هدف، دو گونه است:

۱. به پندار انداختن این که مشبه به در وجه شبه از مشبه، کامل‌تر است و این هدف در تشبیه مقلوب (باشگونه) به کار گرفته می‌شود یعنی در تشبیهی که ناقص در آن مشبه به قرار می‌گیرد. تا ادّعا شود آن، از مشبّه کامل‌تر است.

---

۱. باید بگویم: اهداف و آرمانهای تشبیه، در آنچه گفته شد پایان نمی‌یابد، هدفهای دیگری نیز قابل تصور است. آقای تجلیل در جزوه‌ای که برای دانشجویان، ارائه کرده‌اند، اندرز و ارشاد را یکی از اهداف تشبیه شمرده‌اند و مثال زده‌اند به این شعر نظامی:

درازی و کوتاهی ماه و سال / حساب رسن دارد و دلو چاه
چو دلو آبی از چه نیارد فراز / رسن خواه کوتاه و خواهی دراز

و صورتگری را از اهداف دیگر تشبیه به حساب آورده‌اند منوچهری گفته است:

آن قطرهٔ باران که برافتد به گل سرخ / چون اشک عروسی است بر افتاده به رخسار

و در شمار اهداف تشبیه، مفاخره را نیز افزوده‌اند، ناصر خسرو سروده است:

در باغ و راغ دفتر و دیوان خویش / از نظم و نثر سنبل و ریحان کنم
جان را چو رنگ جهل پدید آورد / چون آینه ز خواندن قرآن کنم
آن دیو را که در تن و جان من است / باری به تیر عقل مسلمان کنم

گفتنی‌ها

در بحث پیشین، برای تشبیه، هفت هدف بر شمردیم و آنها بدین گونه بود:

۱. بیان امکان. ۲. بیان حال. ۳. بیان مقدار. ۴. تقریر حال مشبه. ۵ـ تزیین مشبه. ۶. تقبیح مشبه. ۷. استطراف مشبه.

در این تشبیه‌های هفتگانه، غرض عاید مشبه می‌شد لیکن دو تشبیه نیز داریم که هدف از آنها عاید مشبّه به می‌گردد که اکنون به بررسی آنها می‌پردازیم.

(کقوله:[1]

وَبَـدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُـرَّتَهُ   وَجْهُ الخَليفةِ حينَ يُـمْتَدَحُ

صبح نمایان گشت چنان که پنداری سپیدی آن، سپیدی چهرهٔ خلیفه است در هنگامی که ستوده می‌شود.

(غُرتُّهُ) هی بیاض فی جَبْهَةِ الفَرَسِ فوق الدرهم اُستعير لبياض الصُبح

«غُرّه»: سپیدی بیش از یک درهم در پیشانی اسب است و در این جا برای سپیدی صبح، استعاره آورده شده است.

ضمیر **«غرّته»** به **«صَباح»** بر می‌گردد.

در این شعر، سپیدی صبح به سپیدی چهره خلیفه در هنگام ستوده شدن، تشبیه شده است. تا ادعّا شود، چهرهٔ خلیفه از صبح سپیدتر است. و این تشبیه مقلوب است. مانند این شعر فارسی:

خورشید روشن تخت تو؛ ماه فروزان تاج تو

روی مجرّه فرش تو چرخ برین ایوان تو[2]

و فی قوله: «حين يُمْتَدَح» دلالةٌ على اتّصافِ المَمْدوح بِمَعرِفَةِ حَقِ المادحِ و تَعظيم شَأنِه عِنْدَ

---

۱. این شعر از محمد بن وهیب است. وی از ستایشگران مأمون ملعون بوده است.

۲. و مانند این شعر رشیدا تبریزی:

طلوع صبح به تیغ کشیده می‌ماند   شفق به بسمل در خون کشیده می‌ماند

ز بس که مردم عالم تمام مدهوشند   جهان به خانهٔ صورت کشیده می‌ماند

فَانّه قُصِدَ ايهام اَنّ وجه الخليفَةِ أتمّ مِن الصَباح فی‌الوضوح و الضياء.

بی‌تردید، خواسته شده که به خاطرها خطور کند: چهرهٔ خلیفه در آشکاری و روشنایی از صبح، کامل‌تر است.

الحاضرین بالإِصْغاءِ إلیه و الارتیاح له، و علی کماله فیالکَرَم حَیث یُـتَصَفُ بـالبِشْرِ و الطَّـلاقَةِ عِـنْد استماع المَدِیح.

و این که شاعر گفت: به سپیدی چهرهٔ او می‌ماند در هنگامی که ستوده شود، قید زمـانی «**حین یُمْتَدَح**» نشان می‌دهد که ممدوح، به حق ستایشگر، آگاه است و با گوش دادن بـه او و آسوده داشتنش، موقعیت شاعر را پیش حاضران ارج می‌نهد و او را بزرگ می‌دارد. به علاوه «**حین یُمْتَدَح**» نشان می‌دهد که بخشندگی ممدوح در اوج است. زیرا او به شادمانی و گشاده رویی در هنگام گوش دادن به ستایش، وصف شده است.

نگاهی به واژه‌ها

مقصود از ضمیر «**قوله**» شاعر است.

ضمیر «**شأنه**» به «**مادح**» برمی‌گردد.

«**بالاصغاء الیه**»: به وسیله گوش دادن به او.

«**الارتیاح له**»: به او میدان دادن، برای او شادمانی کردن، او را آسوده ساختن.

ضمیر «**کماله**» به ممدوح بر می‌گردد.

«**بشر**»: گشاده‌رویی

«**طلاقه**»: خندیدن و چهره از هم گشودن.

«**مدیح**»: مدح، ستایش.

(و) الضَربُ (الثانی)مِنَ الغَرَضِ العائِدِ إلی المشبه به (بیان الاهتمام به) ای بالمشبه به (کَـتَشبیه الجائعِ وَجْهاً کالبَدْرِ فی الاِ شْراقِ و الاِستدارَة بالرَغیفِ، وَ یُسمّی هذا) أی التشبیه المشتمل علی هذا النوع مِنَ الغَرَضِ (إظهارَ المطلُوب)

و نوع دوم از غرضی که عاید مشبه به می‌شود، بیان اهمیّت دادن به مشبه به است.

مانند این که گرسنه‌ای ماه تمام را در درخشش وگردی به گردهٔ نان تشبیه کند.

و این تشبیه که غرض از آن، بیان اهتمام به مشبه به است. «**اظهار مطلوب**» نامیده می‌شود. (یعنی گوینده، مطلوب و خواستهٔ خویش را مشبه‌به قرار می‌دهد تا بدین شیوه آن را بیان کند.)

نگاهی به واژه‌ها

«جائع»: گرسنه.

«بَدر»: ماه تمام، مثلاً ماه شب چهارده.

«اشراق»: درخشش. **«استداره»**: گردی. **«رَغیف»**: گردهٔ نان، نان گرد.

در فارسی، شاعری سروده است:

گدا از بسکه دیده قحط احسان   هلال عید را داند لب نان

و غنیمت لاهوری گفته است:

ز بس تنگی رزقش رو نموده   لب نانش هلال عید بوده

خلاصه: هدفی که به مشبه به عاید می‌شود دو گونه است:

۱. به پندار انداختن این که مشبه به اتم از مشبه است. (در تشبیه مقلوب.)

۲. بیان اهتمام به مشبه به (که اظهار مطلوب، نامیده می‌شود.)

(هذا) الذی ذکرناه مِنْ جَعْلِ أَحَدِ الشَئینِ مُشبَّهاً وَالآخر مشبَّهاً به إنّما یَکون (اذا أرید إلحاقُ الناقص) فی وجهِ الشبه (حقیقةً کما فی‌الغرض العائد الی المشبه (او ادّعاءً) کما فی الغرض العائد الی المشبه به (بالزائد) فی وجه الشبه (فَاِنْ اُریدَ الجَمْع بَیْنَ شَیئین فی امر) مِنَ الأمور مِنْ غیر قَصْدٍ اِلی کون أَحَدِ هما ناقصا و الآخَر زائداً سواء وُجِدتِ الزیادة و النقُصان أم لَمْ توُجَدا (فالاحسن ترک التَشْبیه) ذاهِباً (الی الحکم بالتشابه لیکون کل مِنَ الشَیئین مُشبّهاً و مشبهًا به (احترازاً مِنْ تَرجیح أَحَدِ المتساویین) فی وَجْه الشبه

این که گفتیم: یکی از دو همانند را مشبه و دیگری را مشبه به قرار می‌دهیم، زمانی است که ما بخواهیم واقعاً ناقص را به آنچه افزونی دارد ملحق کنیم مثل جاهایی که غرض از تشبیه به مشبّه برگشت می‌کند و یا الحاق ناقص به زائد، ادّعایی باشد مانند جایی که غرض از تشبیه به مشبه به بر می‌گردد.

بنابراین اگر بخواهیم همسانی دو چیز در یک امر دانسته شود و قصد ما این نباشد که یکی از دیگری کاستی دارد چه این کاستی و فزونی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، آنگاه بهتر، ترک تشبیه و گرایش به تشابه است. (دو طرف به همدیگر شباهت دارند)

تا در این صورت، هر یک از آنها مشبه و مشبه به باشد و یکی از آن دو چیز مساوی بر

دیگری در وجه شبه، ترجیح پیدا نکند.

(کقوله[1]

تَشَابَه دَمْعی اذجَرَی و مُدَامَتی — فَمِنْ مثل مَا فِی الکَاْسِ عَیْنی تَسکُبُ

فَوَاللهِ ما أَدْرِی أَباالخمْرِ أسْبَلَتْ — جُفُونِی أَمْ مِنْ عَبْرَتی کُنْتُ أَشْرَبُ

اشک جاری من با شرابم همانند گشته است پس چشمم بسان آنچه در جام است، فرو می‌ریزد.

سوگند به خدا، نمی‌دانم آیا شراب از پلک‌هایم فرو ریخته است یا من از اشک خویش می‌آشامم.

نگاهی به واژه‌های شعر

«**دَمْع**»: اشک.

«**مُدام**»: شراب.

«**کأس**»: جام.

«**تسکب**»: فرو می‌ریزد.

«**جُفُون**» جمع «**جَفْن**» و به معنی پلک‌هاست.

«**عَبْرَه**»: به فتح اول به معنی اشک است. در فارسی، این شعر، مانند نیکویی دارد:

یا شرابست این که می‌ریزم ز چشم — یا سر شکست این که دارم در قدح

شاهد: در این شعر، اشک در سرخ فامی به شراب تشبیه نشده است تا یکی از دو چیز مساوی بر دیگری ترجیح یابد بل حکم به تشابه آن دو شده است.

---

۱. این شعر از ابواسحاق صابی است. صابی به معنی ستاره پرست یا فرشته‌پرست است. بل هر کسی راکه از دین خود منصرف گردد و به دین دیگری گراید او را صابی گویند. این واژه، لقب چندی از بزرگان است.

ابواسحاق صابی در زمان دیالمه و خلفای عباسی می‌زیست زیستگاه او بغداد بود. وی در شعر، ادب، کتابت، ریاضیّات، هیئت و نجوم دستی توانا داشت. صابی در زندان، تاریخ دیالمه را نگاشت. همین کتاب است که به جهت انتساب به تاج الملّه که یکی از القاب عضدالدولة است، به تاریخ تاجی شهرت دارد. صابی کتابی هم در مثلثات نوشته، دیوان شعری هم داشته و رساله‌های چندی در جواب سؤالات علمای نجوم و هیئت نگاشته است.

او در ماه رمضان، مثل مسلمانان با روزه به سر می‌برد، حافظ قرآن بود و به بزرگان اسلام ارج می‌نهاد. پس از مرگ وی، سید رضی در سوگ او مرثیه‌ای سرود. نگاه کنید به ریحانةالادب، ج۳، ص۳۴۶، ۳۴۷ و ۳۴۸.

عراقی در ترجمهٔ دو بیت از صاحب بن عباد سروده است:

از صفای می و لطافت جام　　به هم آمیختند جام و مدام

همه جام است و نیست گویی می　　یا مدام است و نیست‌گویی جام

یقال: أَسْبَلَ الدَمعُ و المَطَرُ اذا هَطَلَ و أَسْبَلَتِ السَّماءِ فَالباء فی قوله: أباالخمر للتعدیة وَلَیست بزائدة عَلَی ما تَوَهَمَه بَعْضُهم

گفته می‌شود: «**أسْبَلَ الدَمعُ**» زمانی که آن اشک پیوسته و سرشار فرو ریزد و گفته می‌شود: «**أسْبَلَ المطَرُ**»: هنگامی که باران، پیوسته فرو ریزد. و «**أسْبَلَتِ السَّماءِ**» نیز گفته می‌شود. «**هَطَلَ**»: پیوسته و سرشار فرو ریخت.

باء در «**أباالخمر**» برای تعدّی «**أسْبَلَت**» است و آن چنان که برخی گمان کرده‌اند، زایده نیست (چون أسْبَلت لازم است)

لمّا اعتقد التساوی بین الدَمْع و الخَمْر تَرکَ التشبیه اِلی التشابه

شاعر، چون به تساوی بین اشک و شراب، باور داشته است تشبیه را وانهاده است و به سوی تشابه گراییده است.

(وَیَجوز) عِنْدَإرادة الجَمْعِ بَینَ شَیئینِ فی أمر (التَشبیه أیضاً) لأنّهما و إن تساویا فی وَجْهِ الشبه بِحَسَبِ قَصْدِ المتکلم إلاّ أنه یجوز له اَن یَجْعَلَ أحَدَ هما مشبّهاً و الآخر مشبّهاً به لِغَرَضٍ مِنَ الأَغْراضِ و سَبَبٍ مِنَ الأسباب مثل زیادة الاهتمام و کون الکلام فیه (کتشبیه غُرة الفَرَس بالصُبح و عکسه) أی تَشبیه الصُبح بِغُرة الفَرَسِ (متی اُریدَ ظهورُ مُنیر فی مُظْلِمِ اکثر منه)

أی مِنْ ذلك المُنیر مِنْ غَیر قَصْدٍ اِلی المبالغة فی وَصْفِ غُرّة الفَرسِ بِالضیاءِ وَالانْبِساطِ وَفَرطِ التَّلألُؤِ و نحو ذلك، اذ لَو قُصِدَ ذلك لَوَجَبَ جَعْلُ الغُرّةِ مُشبَّهاً و الصُبح مشبَّها به.

و هنگامی که می‌خواهیم دو چیز را در امری شریک بدانیم، تشبیه نیز جایز است. چون آن دو گرچه بر اساس قصد متکلم، در وجه شبه مساویند، با این حال جایز است یکی مشبه و دیگری مشبه به قرار گیرد به جهت انگیزه و علتی که وجود دارد مثل این که به یکی بیشتر اهمیّت می‌دهیم، از این رو آن را مشبّه به قرار می‌دهیم یا دربارهٔ چیزی سخن گفته‌ایم اکنون در تشبیه، آن را مشبّه می‌کنیم. مثلاً سپیدی پیشانی اسب را به سپیدی صبح، تشبیه می‌کنیم یا سپیدی صبح را به سپیدی پیشانی اسب مانند می‌کنیم هنگامی که نمایان شدن یک چیز

درخشان در میان یک تاریکی گسترده‌تر از آن مقصود باشد و نخواهیم در وصف سپیدی پیشانی اسب به درخشندگی، گشادگی و پرتو بخشی مبالغه کنیم. زیرا اگر چنین قصدی داشته باشیم باید حتماً «**غرّه**» را مشبّه به و صبح را مشبه قرار دهیم.

نکته‌ها

«**شیئین**»: مشبه و مشبه به.

«**فی أمر**»: وجه شبه.

«**التشبیه أیضا**»: علاوه بر تشابه، تشبیه نیز جایز است.

«**یجوزله**» برای متکلم.

«**لِغَرَض مِنَ الاغراض**»: مثلاً سخن برای بیان حال آن ارائه شده است. اکنون آن را مشبه قرار می‌دهیم. «**کون الکلام فیه**» همین را بیان می‌کند و دلیل برای مشبّه قرار دادن است.

«**زیادة الاهتمام**» دلیل برای مشبه‌به است یعنی به یکی بیشتر اهمیّت می‌دهیم از این رو آن را مشبه به قرار می‌دهیم.

«**ضیاءِ**»: درخشش.

«**انبساط**»: گشادگی.

«**فرط التلألُؤ**»: زیادی نور، پرتو افکنی بسیار.

«**و نحو ذلك**»: مانند مبالغه در وصف اسب به چیزهایی که گفته شد.

«**اذ لو قُصِدَ ذلك**»: اگر این مبالغه، قصد شود.

تمرین

چه اهداف و آرمانهایی در این تشبیه‌ها وجود دارد؟

قَالُوا إنَّما البَیْعُ مِثْلُ الرِّبَا[1]

گفتند: «داد و ستد صرفاً مانند رباست.»

أَفَمَنْ یَخْلُقُ کَمَنْ لا یَخْلُق[2]

---

۱. بقره، ۲۷۵.

۲. نحل، ۱۷.

آیا کسی که می‌آفریند چون کسی است که نمی‌آفریند.

مَثَلُ الَّذینَ کَفَروُا بِرَبِّهِم أَعْما لُهُمْ کرمادٍ اشتَدَّتْ بِهِ الرِیح[1]

مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد.

فَشَارِبوُنَ شُرْبَ الْهِیم[2]

مانند شتران تشنه می‌نوشند.

قالَ رسولَ اللهِ ـ صَلَی‌الله عَلَیهِ وَآله ـ إیّاکُمْ وَالحَسَدَ فَإنَّ الحَسَدَ یَأکُلُ الحَسَنات کَما تَأکُلُ النـارُ الحَطَبَ.[3] رسول خدا ـ صلّی الله علیه و اله ـ فرمود: از رشک بردن بپرهیزید بی‌تردید، رشک بردن، نیکی‌ها را می‌خورد همان گونه که آتش هیزم را.

و قال: کُنْ فی الدُنیا کَأَنَّکَ غَرِیبٌ او عَابِرُ سَبِیلٍ[4]

و آن حضرت فرمود: در دنیا چونان غریب یا رهگذر باش.

و قال: مَثَلُ الَذِی یُعَلِّمُ الخَیْرَ وَ لایَعْمَلُ به مَثَلُ السِّراجِ الَذّی یُضی لِلنّاسِ و یحرقُ نَفْسَه[5] و فرمود: داستان کسی که نیکی می‌آموزد و خود بدان عمل نمی‌کند داستان چراغی است که نور می‌بخشد و خود می‌سوزد.

و قال: الصَبْرُ مِنَ الایمانِ کَالرَأسِ مِنَ الجَسَد[6]

و فرمود: شکیب نسبت به ایمان بسان سر از پیکر است.

و قال امیرالمؤمنین، علی ـ علیه‌السّلام ـ: الفرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب[7]

زمان همانند ابر می‌گذرد.

---

۱. ابراهیم، ۱۸.

۲. واقعه، ۵۵.

۳. بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۲۵۵، حدیث ۲۶ و ص ۲۵۷، حدیث ۳۰ و ج ۷۷، ص ۳۵.

۴. بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۱۷۵، حدیث ۱۴ و ج ۷۳، ص ۹۹، حدیث ۸۵.

۵. بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۷۰، حدیث ۹.

۶. کافی، ج ۲، ص ۸۸، حدیث ۳.

۷. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱.

و قال: كُنْ فِى الفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ، لاظَهْرٌ فيُرْكب وَلاضَرْعٌ فَيُحْلَبُ[۱]

هنگام فتنه چون شتر دو ساله باش نه پشتی تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش دوشند.

و قال: المُصْطَنِعُ اِلی اللَئِیم، کَمَنْ طَوَّقَ الخَنازیرَ تِبْراً وَقَرَّطَ الکَلْبَ دُرّاً وَأَلْبَسَ الحِمَارَ وَشَیْاً وَاَلْـقَمَ الأفعَی شَهْداً[۲]

و فرمود: کسی که به شخص پستی احسان کند مانند کسی است که برگردن خوکان، گردنبند طلا بیاویزد و بر گوش سگ گوشوارهٔ مروارید نهد و به الاغ جامهٔ پرنیان بپوشاند و در دهان افعی عسل بگذارد.

و حافظ سروده است:

در بحر فتاده‌ام چو ماهی   تا یار مرا به شست گیرد.

و:

بسان سوسن اگر ده زبان شود حافظ   چو غنچه پیش تواش مُهر بر دهن باشد

و:

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود

ببین که جام ز جاجی چه طرفه‌اش بشکست

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱.

۲. شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۲۰، ص ۳۳۵، شمارهٔ ۸۴۱.

پرسش‌ها

برای تشبیه، چه اهدافی ذکر شده است؟

برای بیان امکان مشبه، چه مثالی در خاطر دارید؟

بیان حال مشبه چه نمونه‌هایی دارد؟

تقریر حال مشبّه را تبیین کنید.

تزیین و تقبیح مشبه، چگونه است؟

استطراف مشبه، چیست؟

تشبیه‌هایی که هدف از آنها به مشبه‌به برمی‌گردد چند قسم است؟

اگر بخواهیم دو چیز را درامری شریک سازیم و نخواهیم یکی را ناقص و دیگری را زاید بدانیم چه می‌کنیم؟

◆ نمایه

◇ اقسام تشبیه به اعتبار مشبّه و مشبه‌به

◇ تقسیم تشبیه به اعتبار افراد یا ترکیب دو طرف تشبیه

◇ تشبیه مفرد به مفرد

◇ تشبیه مرکب به مرکب

◇ تشبیه مفرد به مرکب

◇ تشبیه مرکب به مفرد

◇ تقسیم طرفین به لحاظ واحد یا متعدد بودن

◇ تشبیه ملفوف

◇ تشبیه مفروق

◇ تشبیه تسویه

◇ تشبیه جمع

أقسامه

(وهو) أی التَشْبیه (باعتبار الطَرَفَین) المُشَبَّه و المشبّه به أربعة أقسام

اقسام تشبیه

تشبیه به اعتبار مشبه و مشبه‌به چهار قسم است:

۱. تشبیه مفرد به مفرد

۲. تشبیه مرکب به مرکب

۳. تشبیه مفرد به مرکب

۴. تشبیه مرکب به مفرد

گفتنی است: این تقسیم تشبیه به لحاظ مفرد یا مرکب بودن مشبه و مشبه‌به است.

هر کدام از این اقسام چهارگانه دارای اقسامی است.

لأنّه (إمّا تَشبیه مفرد بمفرد و هما)ای المفردان (غَیر مقیدین کتشبیه الخَدّ بالورد، او مقیّدان کقولهم) لِمَنْ لا یَحْصُل مِنْ سَعْیه علی طائل (هوکالراقم علی الماء) فالمشبه هوالساعی المقیّد بألاّ یحصل من سعیه علی شی و المشبه به هو الراقم المقیّد بکَونِ رَقْمِهِ علی الماءِ لِأنَّ وجهَ الشبه هو التسویة بین الفِعلِ وعَدَمه و هو موقوف علی اعتبار هذین القیدین[1]

---

۱. خوب بود مثل می‌زد به این سخنان نور آفرین:

برای این که تشبیه، گاهی تشبیه مفرد به مفرداست در حالی که هیچ کدام مقید نیست مانند تشبیه رخسار به گل.

یا مشبه و مشبه به هر دو مقیّد است مانند تشبیه کسی که از تلاشش به سودی دست نمی‌یابد، به کسی که بر آب خط می‌کشد. در این جا مشبه، تلاشگر مقیّد به این است که از تلاشش چیزی به دست نمی‌آورد و مشبه به نگارندهٔ مقیّد به این است که نگاشتن و خط کشیدنش بر آب باشد. چون وجه شبه در این تشبیه بر ابر دانستن این کار و نبود آن است و این وجه شبه بر لحاظ آن دو قید (عدم فایده، نقش بر آب) توقف دارد.

گفتنی‌ها: گاهی مشبه و مشبّه‌به مفرد است یعنی هیچ قیدی که در وجه شبه دخالت داشته باشد با آن نیست مثلاً چهره زیبایی را به گل تشبیه می‌کنیم.

و گاهی مشبه یا مشبه‌به مفرد مقیّد است یعنی در کنار آن قیدی آمده است که در وجه شبه دخالت دارد مثل مضاف الیه، صفت، مجرور، مفعول و ...

مثلاً تلاش با قید بی فایده به نگاشتن با قید برآب تشبیه می‌شود.

تشبیه مفرد مقید به مفرد مقیّد در قرآن و معارف اسلامی زیاد است:

«کلمةً طیبّةً کَشَجَرةٍ طیبّةٍ»[1]

در این آیهٔ شریفه، کلمه که مشبه است مقید به وصف طیبّه شده است همین طور شجرة که مشبه‌به است مقید به وصف طیّبه است. و مانند این حدیث، مولا امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ **الداعی بلا عَمِلٍ کالرامي بلاوتر.**[2] کسی که بدون عمل، مردم را دعوت کند چونان تیراندازی است که کمانش زه نداشته باشد.

تشبیه مفرد مقید به مفرد مقید در فارسی مانند این شعر زایر همدانی:

→

قال رسول‌الله ـ صلّی الله علیه و آله ـ: **فضل العَالم علی العَابد کفَضْل القمَر علی سائر الکواکب. (مختارالاحادیث النبویّه، ص۱۰۳.) برتری دانشمند بر نیایشگر مانند برتری ماه بر دیگر ستاره‌هاست. و فرمود: «مثل أهْلُ بَیتی مَثَل سَفینة نوح مَنْ رَکِبَ فیها نجا و مَنْ تخَلّفَ عَنْها غَرِقَ» نهج‌الفصاحه، ص۵۶۰.)** داستان اهل بیت من بسان کشتی نوح است که هر کس در آن درآمد نجات یافت و هر شخص که باز ماند در آب غرق گشت.

۱. ابراهیم، ۲۵.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۳۳۷.

از بس کـه رخت را عـرق شـرم حـجابست
عکس تـو در آیینه چـو گـل در تـه آبست

و مثل این شعر انوری:

لاله بـر شـاخ زمّـرد بـه مـثل　　　قدحی از شبه و مرجان است

(اومختلفان) أي أحدهما مقيّد و الآخر غير مقيد (كقوله: والشمس كالمرآة) فی كف الأشل فالمشبّه به أعني المرآة مقيّدة بكونها فی كف الاشل، بخلاف المشبه اعنی الشمس (و عكسه) أی تشبيه المرآه فی كف الأشل بالشمس، فالمشبْه مقيد دون المشبّه‌به.

یا دو طرف تشبیه، مختلف است. یعنی یکی مفرد مقید و دیگری مفرد غیرمقید است.[۱]
مانند سخن او (ابن معتزّ): خورشید، مانند آینه در دست لرزان است.

در این مثال، مشبه به یعنی آینه، مقیّد به بودن در دست لرزان است به خلاف مشبه یعنی خورشید (که مفرد غیر مقیّد است)

و بر عکس آن یعنی تشبیه آینهٔ دردست لرزان به خورشید؛ که مشبه (آینهٔ در دست لرزان) مقیّد است و مشبه‌به (خورشید) مقیّد نیست.

«**کف**»: دست.

«**أشل**»: مرتعش، لرزان

---

۱. شعر «والشمس کالمرآة» در ص۲۷ مختصرهای چاپ جدید و ص۲۹۵ مختصرهای حاشیه‌دار و ص ۱۴۰ بررسی شد.

تشبیه در جایی که دو طرف آن از حیث مقید بودن و نبودن مختلف باشد، در قرآن کریم و روایات اسلامی نمونه‌های فراوان دارد:

فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ (فیل، ۵)

[سرانجام خدا] آنان را مانند کاهِ جویده شده گردانید.

در این آیهٔ شریفه، «هم» مشبه و مفرد است و «عَصْفِ مَأکول» مشبه به مقید.

و مانند: «**وَلَهُ الجَوَارِ المُنْشآتُ فِي البَحْرِ كالاعلام**» (الرحمن، ۲۴)

و او راست در در یا سفینه‌های بادبان‌دار بلند همچون کوهها.

در این آیهٔ کریمه، «**جوار**» (کشتی‌ها) مقید به داشتن بادبان و وجود در دریاست و «اعلام» (کوه‌ها) مفرد است.

و در فارسی مانند

شکل غنچه است چو پیکان که بود درآتش　　　برگ بید است چو تیغی کـه بـر آرد زنگـار

(و إما تشبیه مرکب بمرکب) بأن یکونَ کلٌ مِنَ الطرفین کیفیة حاصلة مِنْ مجموع اشیاء قَدْ تَضَامَّتْ و تلاصَقَت حتّی عادت شیئاً واحداً.

و یا تشبیه مرکب به مرکب است بدین گونه که هر یک از مشبه و مشبه‌به، کیفیتی است که از مجموع چیزهای به هم پیوسته و متصل، پدید آمده است و یک چیز گشته است.

توضیح

قبلاً گفتیم: ما مثلاً یک شهر یا روستا را می‌نگریم، آن روستا مجموعه‌ای از گله‌ها، خانه‌های گلین، جویبارها، درختان انبوه، تپه‌های بلند و ... از همه این چیزها ما یک هیئت، منظره و نما برداشت می‌کنیم و می‌گوییم: منظرهٔ این روستا مانند منظرهٔ آن روستا است.

«تضامَّت»: باهم آمیخته، به هم پیوسته.

تلاصقت»: به هم چسبیده، متصل.

تشبیه مرکب به مرکب در فارسی مانند این بیت خاقانی:

دیده باشی عکس خورشید آتش انگیز از بلور

از بلورین جام عکسِ می همان انگیخته

(کما فی بیت بَشّار):

کَأَنّ مُثارَ النَقْعِ فَوقَ رؤوسِنا ... وَأَسیا فَنَا لَیْلٌ تَهاوَی کَوَاکِبُه[1]

مانند این بیت بشّار:

غبار بر انگیخته بالای سرما همراه شمشیرهایمان گویا شبی است که ستاره‌هایش فرو می‌ریزد.

---

۱. این شعر، قبلاً بررسی شد، نگاه کنید به مختصرهای چاپ جدید، ص۲۵، مختصرهای حاشیه‌دار، ص۲۹۳، و مختصرهای چاپ قدیم ۱۴۰.

علي ما سبق تقريره.[1]

بنابر آنچه بیانش گذشت.

در این شعر، هیئت پدید آمده از غبار بر انگیخته شده و شمشیر های بالا آمده، مشبّه است و هیئت پدید آمده از شبی که ستاره‌هایش فرو می‌افتد، مشبّه‌به است. و در فارسی مانند این شعر حافظ:

مـــی‌نماید عکس مـی‌در رنگ روی مـهوشت

همچو برگ ارغوان بر صفحهٔ نسـرین غـریب

(و إمّا تشبيه مفرد بمركب كما مّر مِنْ تشبيه الشقيق) و هو مفرد بأعلام ياقوت نُشِرنَ عَلى رماحٍ مِنْ زبرجد و هو مركبٌ من عِدّة أمور.

و یا تشبیه مفرد به مرکب است همان گونه که قبلاً گذشت از تشبیه «لاله» (مشـبه مـفرد است) به پرچمهای یاقوتی که بر نیزه‌های زبرجدین گسترده شده باشد و این مشبه به مرکب از چند چیز است.[2]

«**شقیق**: لاله.

«**اعلام**»: پرچمها

«**یاقوت**»: گوهری گرانبهاست.

«**زبرجد**»: سنگ شفاف سبز رنگی‌است.

«**وهو**»: مشبه به (اعلام یاقوتی گسترده شده بر...)

---

۱. این شعر، از صنوبری بود:

وَكَأنَّ مُـــــخمَرَّ الشـــقيـ ... قِ إذا تَـــــصَوَّبَ أوتَـــصَعَّدْ

اعْـــلامُ يـــاقوتٍ نُشِـــر ... نَ عـــلى رمـاحٍ مِـنْ زَبَـرجَـدْ

این شعر در ص ۱۲ مختصرهای چاپ جدید و ص۲۹۴ مختصرهای حاشیه‌دار و ص۱۴۰ مـختصرهای چـاپ قـدیم بررسی شد.

۲. تشبیه مفرد به مرکب در قرآن کریم مانند: «**مَثَلُ نُورِه كَمِشْكاةٍ فيها مصباحٌ، اَلمِصباح فى زجاجَةٍ الزُجاجَة كأنّها كَـوكَبٌ دُرّي يُوقَدُ مِن شَجَرةٍ مُبارَكةٍ زَيْتُونَةٍ لا شرقّيةٍ و لاغربيةٍ يكادُ زيتها يُضئُ و لَو لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ**... (نور، ۳۵.)

و در فارسی مانند این بیت خاقانی:

بَلْبَلَه چون کبک خون گرفته به‌منقار ... کـز دهـنش نـالهٔ حـمام بـرآیـد

«**بَلْبَلَه**»: کوزهٔ لوله‌دار یا ابریق است.

وَالْفَرق بین المرکب و المفرد المقید أحْوَجُ شی إلی التأمل، فکثیراً مّا یقع الا لتباس

تفاوت نهادن بین مرکب و مفرد مقیّد نیازمندترین چیزها به ژرف‌اندیشی و پژوهش است بسیاری از وقتها این دو باهم اشتباه می‌شود.

باید بگویم: اگر مقصود اصلی ما یک چیز باشد و چیز یا چیزهای دیگری تابع و دنبالهٔ آن باشد این جا مفرد مقیّد است ولی اگر چند چیز به یک اندازه باهم لحاظ گردد، مرکب است.

(و امّا تشبیه مرکب بمفرد کقوله):[1]

و یا تشبیه مرکب به مفرد است مانند سخن او:

یا صَاحِبَیَّ تَقَصَّیَا نَظَرَ یْکُما ... تَرَیَا وُجُوهَ الأرضِ کَیفَ تَصَوَّرُ

تَرَیا نَهاراً مُشْمِساً قَدْ شَابَهُ ... زهْرُ الرُّبیٰ فَکَأَنَّمَا هُوَ مُقْمِرُ

ای دو یار من نگاهتان را بر دور دست بیفکنید تا ببینید عرصه‌های زمین چگونه شکل یافته است.

می‌بینید یک روز آفتابی که با شکوفه‌های تپه‌ها در هم آمیخته به گونه‌ای که مثل شب مهتابی است.

نگاهی به واژه‌ها

«صاحبَیَّ»: تثنیهٔ **«صاحب»** و مضاف به یای متکلم است.

«تَقَصَّیَا»: تثنیهٔ فعل امر و مجزوم به حذف نون است.

فی الأساس: تَقَصیَّتُهُ ای بَلَغْتُ اَقْصاه ای اجتَهِدا فی النظرو اَبلِغا اقصی نَظَر یکُما.

در اساس اللغهٔ زمخشری آمده است: **«تَقَصیتُه»** یعنی به نهایت آن رسیدم **«تقصیّا»** یعنی در نگاه افکندن بکوشید و نهایت نگاهتان را بیفکنید.

(تَصوَّر) ای تَتَصَوّر حذفت التاء یقال: صوره الله صورةً حسنة فَتصوَّرَ

تصوَّر در اصل، تتصوّر بوده است «تا» حذف شده، گفته می‌شود: خداوند، او را به صورت

---

۱. این دو بیت از ابوتمام است. «ابوتمام حبیب، ظنّ قوی در جاسم قریه‌ای نزدیک دمشق بر سر راه طبریه، در سال ۷۹۶ میلادی و ۱۸۰هجری متولد شد. پدرش به اجماع مورخان مردی مسیحی به نام تدوس (مصغر تداوس یا ثیودوسیوس) بود و یونانی‌الاصل، چون شاعر، اسلام آورد نام پدر را به اوس تغییر داد. و به قبیلهٔ طیئ انتساب جست و به طائی شهرت یافت» نگاه کنید به تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشتهٔ حنّا فاخوری، ص۳۵۷.

زیبایی شکل داد پس او شکل گرفت.

توضیح

در این مثال، «تصوّر» برای پذیرش فعل است.

«**مُشْمِسْ**» **ای ذاشمس لَمْ یَسْتُره غیم**

مشمس یعنی آفتابی و روزی که ابر آن را نپوشانده است.

(قد شابه) ای خالطه. با آن آمیخته است.

«**زَهْر**»: جمع «**زَهْرَه**» و به معنی گیاهان و شکوفه‌هاست.

«**رُبیٰ**»: جمع «**رَبْوَة**» بر وزن طلحه و به معنی تپه‌هاست.

خَصَّها لأنّها أنضر و أشدّ خُضْرَة، وَلأنّها المقصود بالنَظَر

تنها شکوفهٔ تپه‌ها را مخصوص ذکر ساخت چون آنها خرمتر و سبزتر است و مقصود از نگاه کردن آنهاست.

«**خَصَّها**»: شکوفهٔ تپه‌ها را مخصوص ذکر ساخت و گفت: «**زَهْرالرُّبی**» و مثلاً شکوفه‌های روییده و در دشت را نگفت.

ضمیر «**خَصَّها**» و «**لأنّها**» به «**زَهْرُالرُبی**» باز می‌گردد.

«**لانّها المقصود بالنظر**»: چون شکوفهٔ تپه‌ها در دید انسان می‌آید.

(فکأنّما هو) ای ذٰلك النَهار المُشْمِس الموصوف (مُقْمِرٌ) ای لیلٌ ذوقَمَرٍ لانَّ الأزْهار باخضرارها قَدْ نَقَصَت مِنْ ضوءِ الشمس حتّی صَارت یُضرب إلی السّواد فالمشبه مرکبٌ و المشبه به مفرد و هو المقمر

آن روز آفتابی که وصف شد گویا یک شب مهتابی است زیرا شکوفه‌ها و گیاهان یا سبزیشان از پرتو خورشید کاسته‌اند به گونه‌ای که به سیاهی گراییده است.

بنابراین مشبه مرکب است و مشبه به مفرد و آن شب مهتابی است.

«**المشمس‌الموصوف**»: آفتابی که وصف آورده شد یعنی صفت «**قد شابه زَهْر الرُّبی**» را بر آن آوردیم و گفتیم: روز آفتابی آمیخته با شکوفهٔ تپه‌ها.

«**ازهار**»: شکوفه‌ها.

«**اخضرارها**»: سبزی. ضمیر «**اخضرارها**» به «**اَزْهار**» بر می‌گردد.

«**یُضْرِبُ إلی السَّواد**»: به سیاهی گراییده است.

«فَالمشبّه مرکب»: و آن هیئتی است که از مجموع روز آفتابی و شکوفه‌ها و گیاهان سرسبز پدید آمده است.

(وأیضاً) تقسیم آخَر لِلتَشبیه بِاعِتبار الطَرفَین، وَهُو أَنَّه (إن تَعَدَد طَرَفاه فَإمّا مَـلْفُوفٌ) و هـو اَنْ یؤتی أوّلاً بِالمُشبَّهاتِ عَلی طَریق العَطْفِ أو غَیره ثمَّ بالمشبّه به کَذلك (کقوله) [1] **فی صِفَة العُقاب بکَثْرَة اِصطیاد الطُیور**

و نیز تقسیم دیگری به اعتبار مشبه و مشبه‌به وجود دارد و آن این است که اگر دو طرف تشبیه متعدد باشد یا ملفوف است بدین گونه که اول، چند مشبه به شیوهٔ عطف یا غیر عطف آورده می‌شود سپس چند مشبه‌به به همان سان در پی می‌آید. مانند سخن او در وصف عُقاب، به صید کردن فراوان پرندگان.

توضیح

«ملفوف»: به هم پیچیده، به هم پیوسته. از این جهت به آن ملفوف می‌گویند که چند مشبه و چند مشبه به به هم پیچیده‌است.

«علی طریق‌العطف»: آنجا که چند مشبه به هم عطف شده باشد مانند **الحسن و الحسین کالقمرین.** آنجا که مشبه به‌ها هم به صورت عطف آمده باشد مثل **الحسن و الحسین کالشمس و القمر.**

«غیره»: غیر عطف، مثل بدل و صفت. مانند **کالقمرین، الحسن و الحسین.**

کأنّ قُـلوبَ الطَـیرِ رَطْـباً وَ یـابساً   لَدَی وَکْرِها العُنَّابُ وَالحَشَف البـالی

دلهای تازه و خشک پرندگان در آستانهٔ آشیانهٔ آن عُقاب چونان عُنّاب و خرمای خشک و پوسیده است.

«وَکْر»: آشیانه.

«عُنّاب»: دانه‌های گرد دارویی است و رنگ سرخ تیره دارد این واژه در این معنا به ضم اوّل صحیح است.

«حَشَف» هوأر دأالتمر: آن پست‌ترین نوع خرماست.

---

۱. این شعر از امرؤالقیس است.

«**بالی**»: پوسیده، خشک شده.

شَبَّهَ الرَطْبَ الطّریَّ مِنْ قُلُوبِ الطَیر بالعُنّاب و الیابس العَتیق منها بالحَشفِ البالی، إذ لیس لاِجتماعهما هیئة مَخْصُوصَة یُعْتَدّبها وَیقصد تشبیهها، إلاّ أنه ذکر اوّلاً المُشَبَّهین ثمَّ المشبّه بِهما علی الترتیب

امرؤ القیس، دلهای تر و تازهٔ پرندگان را به عُنّاب و دلهای خشک و کهنهٔ آنها را به خرمای پوسیده، تشبیه کرده است. زیرا برای اجتماع دلهای تازه و خشکیده، هیئت ویژهٔ قابل توجهی وجود ندارد که تشبیه آن هیئت، قصد شود.

امرؤالقیس، نخست دو مشبّه (دلهای تازه و دلهای خشکیده) و سپس دو مشبه به (عنّاب و خرمای پوسیده) را به ترتیب آورده است.

«**عتیق**»: کهنه.

«**منها**»: از آن قلوب.

«**لا جتماعهما**»: اجتماع آن دلهای تازه و خشکیده.

«**یعتدّبها**»: که به آن هیئت توجّه شود.

ضمیر «**تشبیهها**» به هیئت باز می‌گردد.

تشبیه ملفوف در فارسی، نمونه‌های فراوان دارد:

آن نه زلف است و بناگوش که روز است و شب است
و آن نه بالا صنوبر که درخت رطب است.

و مانند این بیت عبد الواسع جبلی:

تافته زلف و شکفته رخ و زیبا قدِ او
مشک سار و گل سوری و سرو چمن است.

و مثل این شعر ندیم کشمیری:

ذوق مردن بود اندک چو هوس بسیار است
خواب کم رو دهد آنجا که مگس بسیار است

مردن به خواب و هوس به مگس تشبیه شده است.

(أومفروق) و هو أن یؤتی بمشبه و مشبه به ثمّ آخر و آخر

یامفروق است بدین سان که یک مشبه و مشبه‌به آورده می‌شود سپس مشبه و مشبه‌به دیگری و همین گونه بقیهٔ مشبه‌ها و مشبه‌به‌ها باهم آورده می‌شود و چون هر مشبه و مشبه‌به از مشبه و مشبه‌به دیگر جداست، مفروق نامیده می‌شود. مانند این رباعی کمال اسماعیل:

رویت دریای حسن و لعلت مرجان — ز لفت عنبر صدف دهن دُرّ دندان

ابرو کشتی و چین پیشانی موج — گرداب بلا غبغب و چشمت طوفان[1]

(**کقوله:**[2]

النشر مِسک و الوُجُوهُ دنا — نیرٌوَ أطرافُ الاکُفِّ عَنَمٌ

بوی دهانشان چونان مشک، چهرهایشان بسان دینارها و اطراف کف دستشان مانند میوهٔ درخت عَنَم است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«**نَشْر**»: بوی دهان.

«**مسک**»: ماده‌ای بسیار خوشبو، مشک.

«**دنانیر**»: جمع دینار. پولی که از طلا ساخته می‌شد و درخشش داشت. (اشرفی)

---

۱. تشبیه مفروق در فارسی، نمونه‌های فراوان دارد بنگرید:

ای رُخت چون خُلدولعلت‌سلسبیل — سلسبیلت کرد جان و دل سبیل

و:

لب تو خضر و دهان تو آب حیوانست — قد تو سر و میان موی و بر به هیأت عاج

رویش چمن، مویش خُتَنْ، لعل لبش‌رشک یمن — و زسنبل تر بر سمن جعدش معنبر آمده

و:

بیاض روی تو روشن چوعارض‌رخ‌روز — سواد زلف سیاه تو هست ظلمت داج

و:

زلف او دامست و خالش دانهٔ آن دام‌ومن — بر امید دانهٔ افتاده‌ام در دام دوست.

و:

تو همچو صبحی و من شمع خلوت سحرم — تبسمی کن و جان بین که چون همی سپرم

و:

جان می‌دهم از حسرت دیدارتوچون‌صبح — باشد که چو خورشید درخشان به درآیی

۲. این شعر از مُرَقِّش اکبر است. نام وی عمر بن سعید بن مالك یا عوف بن سعید است.

«مُرَقِّش» بر وزن مُوَکِل از باب تفعیل، هم لقب ربیعة بن حرمله است که به مُرَقِّش اصغر شهرت یافته و هم لقب عمر و بن سعید یا عوف بن سعید که به مُرَقِّش اکبر معروف است. این دو از شعرای جاهلیّت هستند.

واژه دنانیر در این شعر به دو قسمت تقسیم می‌شود، «**دنا**» جزء مصراع اول و «**نیر**» جزءِ مصراع دوم قرار می‌گیرد. به این گونه شعرها «مدرّج» می‌گویند.

«**اَکُفّ**»: جمع کف است. مقصود از «**اطراف الأکُفّ**» دور کفهای دستشان است.

«**عَنَم**» بر وزن صَنَمْ، یک درخت حجازی است که میوه‌ای سرخ رنگ دارد.

آن زنان چون به گَرد دستهایشان حنا بسته بوده‌اند شاعر، اطراف دست‌های آنان را به میوهٔ درخت عَنَم، تشبیه کرده‌است.

دریغ دارم این تشبیه مفروق حافظ را با هم نخوانیم

عشق دُوردانه است و من غوّاص و دریا میکده

سر فرو بردم در آنجا تا کجا سر برکنم

(وإنْ تَعَددَ طَرَفُه الأول) یعنی المشبه دون الثانی «فتشبیه التسویة، کقوله:

و اگر طرف نخست یعنی مشبه متعدد باشد و مشبه به یکی، آن تشبیه تسویه است.

مانند سخن او:

صُدْغُ الحَبیب وَحَالِی   کِلاهُما کَاللَّیالِي

گیسوی یار و حال من هر دو چونان شبهاست. (تیره و سیاه است)

«**صُدْغ**» بر وزن رُشدْ زلف و گیسوی ما بین ابرو و گوش است.

در این شعر، دو مشبه (**صُدغ الحبیب و حالی**) و یک مشبه به (**لیالی**) وجود دارد. به این تشبیه، تسویه می‌گویند چون چند چیز را در وجه شبه با هم برابر می‌کند.

در فارسی مانند:

روزگار من و زلف تو سیه همچو شب است

لب جانبخش تو و گفته من چون رطب است.

وإنْ تَعَدَد طَرَفَه الثانی) یعنی المشبه به دونَ الأول (فَتَشبیه الجَمْع کقوله):

و اگر طرف دوم یعنی مشبه به متعدد باشد آن تشبه جمع است. مانند سخن او:[1]

---

۱. این دو بیت از بحتری است. دربارهٔ بحتری در مجلّدات پیشین سخن گفته‌ایم.

ابو عباده ولید بن یحیی البحتری به سال ۸۲۱م/۲۰۶ هـ در منبج، میان حلب و فرات، متولد شد. او در عهد معتصم قدم به ←

بات نـدیماً حـتّی الصَّـبَاح **أغْیَدُ مَجْدول مَکَان الوِشاح**

کَأنَّــمَا یَــبْسِمُ عَـنْ لُـؤلُؤٍ **مُــنَضَّدٍ أو بَــرَدٍ أَو أقَــاح**

همدم من شب را تا صبح سپری کرد همدم من، آن نرم پیکری که جای حمایل او (کمر و شکم) پر گوشت و به هم تافته بود.

پنداری وقتی که لبخند می‌زند دندانهایش مروارید در رشته درآمده، یا دانه‌های تگرگ یا گلهای بابونه است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«**ندیماً**» خبر مقدم برای بات است و «**اَغْیَدُ مَجْدول**» اسم آن.

«**أغْیَدُ**»: نرم. «**ذلك الأغید ای الناعم البَدَن**» آن اغید یعنی نرم پیکر.

«**مجدول**»: به هم تافته.

«**وِشاح**»: به ضم یا به کسر اول به معنی حمایل است. مقصود از جای «**و شاح**» کمر و شکم اوست.

«**لؤلُؤ**»: مروارید.

«**مُنَضَّد**»: منظم. تراشیده شده، به رشته در آمده.

«**بَرَد**»: دانهٔ تگرگ. «**حَبّ‌الغَمام**» بر تگرگ اطلاق می‌شود.

(أقاح) جمع أُقْحُوانٍ و هو وَرْدٌ له نَورٌ.

«**أَقاح**» جمع أُقْحُوان است و آن گلی دارای شکوفه است. (نوعی از بابونه)

باید بگوییم: این گل، شکوفهٔ سفید دارد.

شَبَّهَ ثَغْرَه بثلاثةِ أشیاءِ.

شاعر دندانهای پیشین او را به سه چیز تشبیه کرده است:

۱. مروارید منظم

→

ماجرا های زندگی نهاد. عمرش به درازا کشید تا ده تن از خلفای بنی‌عباس را در خاک کرد. بحتری در همهٔ این احوال گاه گاهی به منبج ـ زادگاهش ـ سر می‌زد. در سال ۸۹۷م/۲۸۴ هـ در حدود هشتاد سالگی مرگش فرا رسید و در آن جا دیده از جهان فرو بست. نگاه کنید به تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته حنّا فاخوری، از ص۳۷۶ تا ۳۹۰.

۲. تگرگ

۳. گل بابونه.

وجه شبه، سفیدی است.

«**ثغر**»: دندانهای پیشین، جلو.

تشبیه جمع در فارسی مانند این شعر ازرقی:

من همچو خار و خاکم و تو آفتاب و ابر
گلها و لاله‌ها دهم ار تربیت کنی

و مثل این بیت جامی:

عارض است این قمر یا لالهٔ حمراست این
یا شعاعِ شمس یا آیینهٔ دلهاست این

و بسان این رباعی معزّی:

ای ماه چو ابروان یاری گویی — یا همچو کمان شهریاری گویی
نعلی زده از زرعیاری گویی — برگوش سپهر گوشواری گویی

و این شعر سعدی:

ماری تو که هر که را ببینی بزنی — یا بوم که هر کجا نشینی بکنی[1]

خلاصه: اگر یکی از مشبه و مشبه‌به یا هر دو تعدد داشته باشد به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱. تشبیه ملفوف (که چند مشبه با هم و چند مشبه به با هم بیاید)

۲. تشبیه مفروق (چند مشبه و مشبه‌به هر کدام جدا از یکدیگر بیاید)

۳. تشبیه تسویه (چند مشبه و یک مشبه‌به باشد)

۴. تشبیه جمع (یک مشبه و چند مشبه‌به باشد)

---

۱. یک نمونهٔ بسیار زیبا از تشبیه جمع، این سخن است: **الدّنیا ظلّ الغَمام و حُلُوُ المنام.**
دنیابسان سایهٔ ابرو رؤیای شیرین در خواب است.

پرسش‌ها

تشبیه به اعتبار مشبه و مشبه‌به چند قسم می‌شود؟

برای تشبیه مرکب به مرکب یک نمونه ذکر کنید.

تشبیه ملفوف چگونه است؟

تشبیه مفروق چیست؟

برای تشبیه تسویه چه تعریفی در خاطر دارید؟

برای تشبیه جمع یک مثال بیاورید.

◆ نمایه

◇ تقسیم به اعتبار وجه شبه
◇ تمثیل
◇ غیر تمثیل
◇ مجمل (ظاهر، خفی)
◇ مفصل
◇ قریب مبتذل
◇ بعید غریب
◇ تشبیه مشروط
◇ تقسیم به اعتبارادات تشبیه
◇ مؤکد
◇ مرسل
◇ تقسیم به اعتبار غرض
◇ مقبول
◇ مَردود
◇ خاتمه

(وَباِعتِبار وَجْهِهِ) عَطفٌ عَلى قَولِهِ بِاعِتبارِ الطَرَفَينِ **(إمّا تَمثيل وَهُو مَاَ)** أى النَشْبيه الَذِّى **(وَجْهُه)** وَصْف **(مُنْتَزَعٌ مِنْ مُتَعَدِد)** أى أمرين او أمور **(كَمامَرًّ)** مِنْ تَشبيه الثُريّا، وَتَشْبِيهِ مُثَار النّقعِ مَعِ الأسياف وَ تَشبيه الشمس بِالمرآة فى كَفّ الأشلّ وَغَير ذلك

«**با عتبار وجهه**» بر «**باعتبار الطَرَفين**» عطف شده است. تشبيه به لحاظ وجه شبه، دوگونه است:

۱. تمثيل

۲. غير تمثيل

تمثيل، تشبيهى است كه وجه شبه آن، صفت (هيئت) برداشت شده از چند چيز باشد، (دو چيز يا بيشتر) همان گونه كه در تشبيه ستاره‌هاى پروين، و غبار بر انگيخته شده همراه با شمشيرها و تشبيه خورشيد به آيينهٔ در دست لرزان و مانند اينها گذشت.

توضيح

مقصود از «**تشبيه الثُريّا**» تشبيه در اين شعر است:

وَقَدْ لاَحَ فى الصبُحِ الثُّريّا كَماتَرَى كَعُنْقُودِ مُلاَّحِيَّةٍ حِينَ نَوَّرَا[1]

---

۱. اين شعر در ص۲۴ قسمت بيان مختصرهاى چاپ جديد و ص۲۹۳ مختصرهاى حاشيه‌دار و ص۱۳۹ مختصرهاى

در بامداد ستاره‌های پروین درخشید بسان خوشهٔ انگور مُلاّحِیَّه هنگامی که شکوفه آرد.

«ثُریّا»: هفت ستارهٔ گردهم بر آمده شبیه انگور است.

بی‌تردید، وجه شبه در این شعر، هیئت برداشت شده از چند چیز است.[۱]

و مراد از **«تشبیه مُثار النَقْع»** این شعر است:

کَأَنَّ مُثارَ النَقْعِ فَوق رؤوسنا وَأَسْیافنا لَیلٌ تَهاویٰ کَواکبه[۲]

غبار بر انگیخته شده بالای سرمان همراه با شمشیرها گویا شبی است که ستاره‌هایش فرو می‌ریزد.

در این شعر، وجه شبه، مرکب است و از چند چیز برداشت شده از این رو این تشبیه، تمثیل نامیده می‌شود.[۳]

و منظور از **«تشبیه‌الشّمس»** این مصراع است: **والشّمس کالمرآة فی کَفِّ الأشَلّ**[۴] و خورشید چونان آیینه در دست لرزان است.

در این شعر نیز وجه شبه مرکب و برداشته شده از چند چیزاست[۵] از این رو تمثیل نام می‌گیرد.

«غیر ذلک»: مثل تشبیه آیینهٔ در دست لرزان به خورشید.[۶]

دهلوی گفته است: چنانچه درین دو بیت حکیم سنایی که در منقبت امیرالمؤمنین،

→

چاپ قدیم بحث شد.

۱. هیئت برداشت شده از مواد سفید و گرد و کوچک مقدار در دیدگاه انسان که نزدیک به هم می‌نماید. در این مثال، وجه شبه، مرکب و دو طرف تشبیه مفرد است.

۲. این شعر، ص۲۵ قسمت بیان مختصرهای چاپ جدید و ص۲۹۳ مختصرهای حاشیه‌دار و ص۱۴۶ مختصرهای چاپ قدیم بررسی شد.

۳. در این شعر، علاوه بر وجه شبه، مشبه و مشبه‌به نیز مرکب است. وجه شبه در آن، هیئتی است که از فرو ریختن اجرام درخشان، دراز با مقدارهای متناسب در پیرامون چیز سیاهی پدید آمده است.

۴. این شعر در ص۲۷ قسمت بیان مختصرهای چاپ جدید و ص۲۹۵مختصرهای حاشیه دار و ص۱۴۶ مختصرهای چاپ قدیم بررسی شد.

۵. وجه شبه، هیئت پدید آمده از گردی همراه با درخشش و حرکت شتابان و موج برداشتن نور است. در این تشبیه، مشبه، مفرد و مشبه‌به مرکب است.

۶. وجه شبه در این تشبیه نیز مرکب است. امّا مشبّه به مفرد و مشبّه مرکبّ است.

علی بن ابی طالب ـ علیه السلام ـ گفته:

زان از و خصم او فزون‌تر بود | که خرد را امام حیدر بود
مرد را چون ز پس خورشید | سایه پیشی کند برو جاوید

وجه شبه هیات شخصی است که نور از عقب و ظلمت در پیشاپیش او باشد.[۱]

(و قَیدَّهَ) ای المُنتَزَعَ مِنْ مُتَعَدِدٍ (السَّکاکیُّ بِکَونِهِ غَیرَ حَقیقی) حیث قال: التَشبِیه مَتی کان وَجْهُه وَصْفاً غَیر حَقیقی و کانَ مُنتزعَاً مِنْ عِدَّةِ أمور خُصّ باسم التَمثیل (کَما فِی تَشبیه مثَل الیَهُودِ بِمثَل الحِمار) فَانَّ وَجْهَ الشِبه هو حِرمان الانتفاع بِأبلغ نافع مع الکَدِّ و التَعَبِ فی اِستصحَابه، فهو وَصْف مرکبٌ مِنْ مُتَعدد و لَیس بِحقَیقی بَلْ هو عائد اِلی التوهم

وجه شبه برداشت شده از چند چیز (مرکب) را سکّاکی مقیّد به غیر حقیقی بودن کرده است. زیرا گفته است: «تشبیه، هنگامی که وجه شبه آن، وصفی غیر حقیقی و گرفته شده از چند چیز باشد، تمثیل نامیده می‌شود.»[۲]

مانند تشبیه مَثَل یهود به مثل حمار، که وجه شبه در آن، محرومیت از نفع پذیری، در کنار سود بخش‌ترین چیزها و با تحمل رنجش و زحمت در همراهی آن، است.

و این وجه شبه، از چند چیز ترکیب شده و حقیقی نیست، بل به توهم باز می‌گردد.

توضیح

سکاکی، وصف برداشت شده از چند چیز را مقیّد به غیر حقیقی کرده است. یعنی گفته است: به تشبیهی تمثیل می‌گوییم که وجه شبه آن مرکب غیر حقیقی باشد. ابن یعقوب مغربی نویسندهٔ مواهب‌الفتاح در شرح تلخیص مفتاح، «غیر حقیقی» را به غیر حسی تفسیر کرده است.[۳]

مراد از تشبیه «**مَثَلُ الیَهود بِمَثَل الحِمار**» این آیهٔ شریفه است: «**مَثَلُ الّذینَ حُمِّلوا التَّوراةَ ثمّ لَمْ یَحمِلُوها کَمَثَلِ الحِمَار یَحمِلُ أسفاراً**»[۴]

---

۱. حدائق‌البلاغه، ص ۲۲.
۲. مفتاح‌العلوم، ص ۱۴۸، سطر ۸.
۳. شروح التلخیص، ج ۳، ص ۴۳۴.
۴. جمعه، ۵. این آیه، با ترجمهٔ آقای فولادوند است.

مَثَل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مُکلّف گردیدند] آنگاه آن را به کار نبستند، همچون مَثَل خری است که کتابهایی را بر پشت می‌کشد.[۱]

مراد از «**ابلغ نافعٍ**» قرآن کریم است.

«**کدّ**: رنجش.

«**تَعَب**»: زحمت.

«**استصحاب**»: همراهی کردن.

(و إمّا غَیر تَمثیل وَ هُو بخلافه) أی بِخلاف التَمثیل، یَعنی مالا یکونُ وَجْهه مُنْتَزعاً مِنْ مُتَعَدِدٍ، وعِنْدَ السَّکاکی مَالا یکونُ مُنْتَزَعاً مِنْ مُتَعَدِد و لا یکونُ وَهْمیّاً وَاِعتباریّاً، بَلْ یَکونُ حَقیقیاً، فَتَشْبِیه الثُـریّا بالعُنْقُودِ المُنَوِّر تَمثیلٌ عند الجُمْهور دونَ السَّکاکی.

یا غیر تمثیل است و آن تشبیهی است که بر خلاف تمثیل باشد. یعنی وجه شبه آن بر گرفته و برداشت شده از چند چیز نباشد. و پیش سکاکی، غیر تمثیل، تشبیهی است که وجه شبه آن بر گرفته شده از چند چیز نباشد یا وهمی و اعتباری نباشد بل حقیقی باشد بنابراین، تشبیه ثُریّا به خوشهٔ انگور شکوفه‌دار، پیش همهٔ علماء تمثیل است و نزد سکاکی تمثیل نیست.

نکته‌ها

بین نظر سکاکی و جمهور علماء، عموم و خصوص مطلق وجود دارد یعنی هرچه پیش سکاکی تمثیل است نزد علمانیز تمثیل است لیکن آن چه پیش جمهور، تمثیل است ممکن است به باور سکاکی تمثیل نباشد.

سکاکی برای تمثیل، دو شرط داشت:

۱. وجه شبه مرکب باشد.

۲. غیر حقیقی باشد.

بنابراین اگر مرکب باشد و غیر حقیقی نباشد پیش سکاکی تمثیل نیست مثل تشبیه ثریّا به

---

۱. و در فارسی مانند این دو بیت نظامی:

نظر کردم ز روی تجربت هست	خوشی‌های جهان چون خارش دست
که اول دست را خارش افتد	به آخر دست در دست آتش افتد

وجه شبه امری است که آغازش خوب و انجامش بد باشد و این امور، عقلی است.

خوشهٔ انگور مُلاّحیّه که وجه شبه در آن حسی است.

(وأیضاً) تَقْسیمٌ آخَر لِلْتَشْبِیه بِاعتبار وَجْهِهِ وَهُو أَنّه (إمّا مُجمَل وَهُو مَالَمْ یُذْکَر وَجْهُه فَـمِنه) أی فَمِنَ المُجمَل مَاهُوَ (ظاهرٌ) وَجْهُه أو فَمِنَ الوَجْهِ الغیر المذکور ماهو ظاهر (یَفْهَمُهُ کلُّ أَحَـدٍ) مِـمَّنْ لَـه مَدْخَلٌ فی ذلك (نحو زید کالاسد)

برای تشبیه به اعتبار وجه شبه، تقسیم دیگری نیز وجود دارد و آن، این است که آن تشبیه یا مجمل است (یا مفصّل) مجمل، تشبیهی است که وجه شبه در آن ذکر نشده باشد.

وجه شبه قسمتی از تشبیه مجمل، ظاهر و آشکار است. یعنی آن وجه شبه غیر مذکور آشکار است. به گونه‌ای که همه، آن را می‌فهمند یعنی کسانی که در قلمرو تشبیه واردند (و از آن آگاهی دارند.) مانند «**زید کالاسد**» در این مَثَل، وجه شبه ذکر نشده است بنابراین، مُجْمَل است. و همه می‌فهمند که آن شجاعت است.

کوتاه سخن

اگر وجه شبه ذکر شود تشبیه مفصّل است و اگر ذکر نشود مجمّل.

وجه شبه تشبیه مجمل، دو گونه است:

۱. ظاهر و آشکار.

۲. خفی و پوشیده.[۱]

مَدْخَلٌ فی ذلك: در فهمیدن غیر مذکور و در شناخت موارد و استعمالات تشبیه.

(ومِنْهُ خَفّی لایُدْرِکُه إلاّ الخاصة کقول بعضم) ذکر الشیخ عَبْد القاهر أنّه قَول مَنْ وَصَفَ بنی المُهَلَّب لِلحَجّاج لَمّا سَأَلَه عَنْهُمْ وَذَکَرَ جَارُالله أَنّهَ قَول الأَنماریّة فاطمة بِنْت الخُرْ شُب، وَذلك أَنَّها سُئِلَتْ عَـنْ بَنیها أَیّهُمْ أفْضَلُ؟ فَقَالَتْ: عُمَارَة لابَلْ فلان لابَلْ فلان، ثم قالت: ثَکِلتُهُمْ إنْ کُنْتُ أعلم أیّهمْ أفضل (هُمْ کَالحَلْقَةِ المفُرَغَة لایُدریٰ أیْنَ طَرَفاها ـ أی هُمْ مُتَناسِبُونَ فِی الشَرَفِ)

و قسمتی از این وجه شبه تشبیه مجمل، خفی و پوشیده است که تنها افراد ویژه و سرآمد

---

۱. دهلوی گفته‌است: دوم آن که وجه شبه، خفی باشد غیر از خواص آن را در نیابند چنانچه در ین بیت خاقانی:

بی نضج دولتِ او سر سامی است‌عالم — کز فتنه هر زمانش بحران تازه بینی

وجه شبه در تشبیه عالم به سر سامی، اختلال و بر هم خوردگی اوضاع است و این بر هر کس در بادی‌النظر ظاهر نمی‌شود. نگاه کنید به حدائق‌البلاغة، ص۲۳.

آن را در می‌یابند. مانند سخن کسی که گفته است: [**هُمْ کَالحَلْقَةِ المُفْرَغَه**] آنان چون حلقهٔ ریخته شده هستند که همه جای آن یکسان است.

شیخ عبدالقاهر جرجانی[۱] گفته است: این جمله، سخن کسی است که پسران مُهَلَّبْ را برای حجّاج، وصف کرده است هنگامی که حجّاج از آنان، سراغ گرفته است.

و شیخ محمود زمخشری (جارالله) گفته است:[۲] این جمله، سخن أنماریّه، فاطمه دختر خُرْشُبْ است. از او پرسیده شد کدام یک از پسران تو برتر است؟ فاطمه پاسخ داد:

عماره (اسم یکی از پسران اوست) بعد گفت: نه فلان، پس از آن گفت: نه فلان. سر انجام گفت:

در سوگشان بنشینم اگر بدانم کدام یک برتر، است. آنان، چون حلقهٔ ریخته شده هستند که آغاز و پایان آن، معلوم نیست. (همه جای آن یکسان است.) یعنی آنها در شرف همگون و همسانند.

سخن ما دربارهٔ وجه شبه خفی و ناآشکار است. برای این وجه شبه ناآشکار که تنها افراد خاص و آگاه آن را در می‌یابند، مثل زده‌اند به: «**هُمْ کَالحَلْقَةِ المُفْرَغَةِ لایُدْری أینَ طَرفاها**» یعنی آنان، بسان حلقهٔ ریخته شده هستند که آغاز و پایان آن معلوم نیست. در این مثال «**هم**» مشبه است و «**الحَلْقَة المُفْرَغَة**» مشبه‌به است. و تناسب، همگونی و عدم فرق، وجه‌شبه است و تنهاافراد ویژه و آگاه از بلاغت، آن را در می‌یابند.

---

۱. شیخ عبدالقاهر جرجانی پسر عبدالرحمّن شافعی اشعری از ادیبان توانمند قرن پنجم و از نام‌داران در علم بلاغت است. از نگاشته‌های اوست:

«العوامل‌المأه»، «المفتاح فی شرح‌الصِحاح» «المقصَد»، «العُمْدة فی‌الصرف» «شرح‌الفاتحه» «العروض» «دلائل‌الاعجاز» «اسرارالبلاغه» (صفیر) «اعجازالقرآن» (کبیر) وی در سال ۴۷۱ هجری قمری در گرگان، زندگی را بدرود گفت.

نگاه کنید به ریحانة‌الادب، ج ۱، ص ۴۰۱، طبقات‌الشافعیه، ج۳، ص۲۴۲ و الاعلام زرکلی، ص۵۳۹.

۲. محمود بن عمر بن احمد یا محمد بن عمر یا احمد خوارزمی المولد، جرجانی المدفن، معتزلی الاصول، حنفیّ الفروع، ابوالقاسم الکنیه، جارالله اللّقب، از فحول علماء اهل سنّت و جماعت می‌باشد که در فقه و حدیث و تفسیر و نحو و لغت و بیان و بلاغت و ادبیات عربیّه استاد کلّ و مرجع افاضل بود از بلاد بعیده حاضر حوزه درس و افادات وی شده و او را فخر خوارزم می‌گفتند. یک پای او بنابر مشهور از صدمهٔ برف و سرما ساقط و محو شده و پای چو بین راه می‌رفته است. از کتاب‌های اوست: الا حاجی النحویه، اساس البلاغة، اسماء الجبال و الامکنه و الامکنة و المیاه، اطواق الذهب فی المواعظ و الخطب، اعجب العجب فی شرح لامیة العرب، الانموزج و ده‌ها کتاب دیگر. (ریحانه الادب، ج ۲، ص ۳۷۹)

«**حلْقَه مُفْرَغَه**»: حلقه‌ها دو گونه است: گاه یک آهن را گرد می‌سازند در این حلقه، محل برخورد دو سر آن معلوم است.

و گاه فلز گداخته شده رادر یک قالب دایره شکل می‌ریزند. این حلقه، همه جایش همسان است و آغاز و پایان آن معلوم نیست. «**مُفْرَغة**»: ریخته شده، قالب‌گیری شده. اکنون سخن در این است که: «**هُمْ کَالْحَلْقَة المُفْرَغة**» **را نخستین بار چه کسی گفته‌است؟**

شیخ عبدالقاهر جرجانی بر این باور است که: حجّاج از کسی به نام کَعْب بن مَعْدان اشعری دربارهٔ پسران مهلّب سؤال کرد و از آنان سراغ گرفت و کعب، در وصف پسران مهلّب این جمله را گفت زمخشری بر این عقیده است که: کسی از فاطمه، دختر خُرشُب پرسید: کدام یک از پسران تو برتر است؟ و او در پاسخ، ابتدا نام یکی از پسرانش را که «عماره» بود، گفت بعد گفت: نه و نام دیگری را بر زبان آورد و همین طور تا این که در پایان، این جمله را گفت.

ضمیر «**منه**» و «**لایُدْرکه**» به وجه شبه بر می‌گردد.

مقصود از «**مَن**» در «**مَنْ وصَفَ**» کعب بن مَعْدان اشعری است.

«**لمّا سَأله عنهُم**». حجّاج دربارهٔ آنان (پسران مهلّب) از کعب سؤال کرد. از آنان سراغ گرفت.

«**جارُ الله**» لقب شیخ محمود زمخشری است. به هر کس ساکن مکّه می‌گشته است «**جارالله**» یعنی «**جاربَیْت‌الله**» می‌گفته‌اند.

«**أنمارّیه**»: منسوب به «**انمار**» است. «**اَنمار**» نام قبیله‌ای است.

ضمیر «**أنّها** و «**بینها**» به انماریّه بر می‌گردد.

أنماریه، چهار پسر به این نامها داشت: عماره، ربیع، قیس، اَنَس و نام شوهر او زیاده عبسی بود فلان و فلان اشاره به همین نامهاست.

«**ثَکِلْتُهُمْ**»: در عزایشان بنشینم، در سوگشان بنشینم، عزادارشان گردمْ.

یمتنع تَعیین بَعضِهم فاضِلاً وَ بَعضهم أفضَل مِنه (کما أنّها) أی الحَلْقَة المُفْرغَة (مُتَناسِبَةُ الأَجْزاءِ فی‌الصوُرَةِ) یَمْتَنِعُ تعیین بعضهاطَرَفاً و بعضها وَسَطاً لِکَونِها مُفْرَغَة مُصْمَتَة الجَوانِب کالدائرة

ممتنع است که مشخص کنیم برخی از آنها ارزشمندند و بعضی ارزشمندتر.

همان گونه که حلقهٔ ریخته شده، همهٔ اجزایش در شکل متناسب و همگون است، و

نمی‌توان معیّن کرد که این جا آغاز یا پایان و این جا میانه آن است. چون حلقه مُفْرَغَه مـانند دائره، بدون درز است.

مراد از ضمیر «**بعضهم**» پسران و مقصود از ضمیر «**منه**» بعض است.

«**طَرَف**»: جانب، سو، آغاز، پایان.

ضمیر «**لکونها**» به «**حلقه**» باز می‌گردد.

«**مُصْمَتَه**»: جای خالی و باز ندارد، درز و جای پیوند در آن نیست.

(وأیضاً منه) أی مِنَ المُجمَل وقوله مِنْهُ دون أن یقول و أیضاً اِمّا کذا و اِمّا کذا اشعار بأنّ هـذا مِـنْ تقسیمات المُجْمَل لامِنْ تقسیمات مطلق التشبیه أی و مِنَ المجمل (مـالَمْ یـذکر فـیه وصـف أحـد الطرفین) یعنی الوصف الذّی یکون فیه ایماء اِلی وجه الشبه نحو زیدٌ أسد

و نیز قسمتی از تشبیه مجمل، مصنف گفت: «**وأیضاً منه**» و نگفت: «**أیضاً اِمّا کذا و اِمّا کذا**» برای این که نشان دهد این تقسیم جدید از تقسیمات مجمل است نه از تقسیمات مطلق تشبیه. یعنی قسمتی از تشبیه مُجْمَل این گونه است که برای مشبه و مشبه‌به صفتی ذکر نشده است، صفتی که در آن اشاره به وجه شبه باشد، مانند زید أسد.

گفتنی‌ها

«**ایماءِ**»: اشاره کردن.[1]

اکنون ما به بحث جدیدی می‌پردازیم.

۱. گاه هیچ کدام از مشبه و مشبه‌به صفت ویژه‌ای که به وجه شبه اشاره کند، ندارد.

۲. بعضی اوقات هم مشبه و هم مشبه‌به دارای صفتی هستند که به وجه اشاره دارد.

۳. گاهی مشبه صفت ویژه‌ای دارد که به وجه شبه اشاره می‌کند.

۴. گاه مشبه‌به دارای صفتی است که به سوی وجه شبه اشارت دارد.

مصنّف گفت: «**وأیضاً منه**» تا بفهماند این چهار تقسیم از اقسام تشبیه مُجْمَل است نـه از اقسام مطلق تشبیه.

و در فارسی مانند این بیت خاقانی:

---

۱. مراد از وصف در این جا صفتی است که به وجه شبه اشاره داشته باشد. صفتی که به وجه شبه اشاره نداشته باشد، مانند: «زیدٌ الفاضل کالاسد» در این مثال، فاضل بودن به شجاعت که وجه شبه است، اشاره ندارد.

از عـــارض و زلف و روی داری طـاووس و بـهشت و مـار ْبـا هـم

(و منه) أي المجمل (ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده) أي الوصف المشعر بوجه الشبه كقولها: هُمْ كالحَلْقَةِ المُفْرَغَةِ لايُدْرىٰ أيْنَ طَرَفاها.

و قسمتی از تشبیه مُجْمَل این گونه است که در آن تنها صفت برای مشبه به ذکر شده است صفتی که نشان دهندهٔ وجه شبه است مانند سخن آن زن (فاطمه، دختر خُرْشب):

«هُمْ كالحَلْقَةِ المُفْرَغَةِ، لايُدْرىٰ أينَ طَرَفاها»

در این مثال، **«هم»** مشبه و **«الحَلْقَةالمُفرَغة»** مشبه‌به **«لايُدْرىٰ أيْنَ طَرَفاها»** صفت برای مشبه‌به است. این صفت، وجه شبه را که «متناسب بودن و فرق نداشتن است» نشـان مـی‌دهد. زیـرا مشخص نبودن دو سوی حَلْقه، جلوه‌ای از تناسب و عدم تفاوت است.[۱] و در فارسی مانند این بیت سنائی:

امـتنانش چـو قـطرهٔ بـاران کاوّل و آخرش بود چو میان

(و منه ما ذكر فيه وصفهما) أي المشبه و المشبه به كليهما

و در بعضی از اقسام تشبیه مجمل، هم مشبه و هم مشبه‌به دارای صفت است. مانند این دو بیت رودکی:

چاکرانت به گـهِ رزم چـو خـیاطانند گر چه خیّاط نیند ای ملک کشور گیر

به گَزِ نیزه قَدِ خـصم تـو مـی‌پیمایند که ببرند به شمشیر و بدوزند به تـیر

لفظ گز و پیمودن و بریدن و دوختن وصف ملائم مشبه به است و نیزه و شمشیر و تـیر

---

۱. پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و آله ـ فرمود: ـ مَثَلُ المنافق كالشاةِ العاثرة بينَ الغَنَمَين (المجازات النبويّه، ص۱۹۲) مَثَل منافق چونان گوسفند سرگشته بین دو گله گوسفند است. در این مثال، مشبه‌به دارای صفت مشعر به وجه شبه است.

و امیرالمؤمنین، علی ـ علیه‌السلام فرمود ـ: **واللهِ لا اكونُ كالضَبُعِ، تنامُ عـلى طُـول اللّـدم، حـتّى يَـصِلَ إليـها طـالبها** (نهج‌البلاغه، خطبهٔ۶) سوگند به خدا من بسان کفتار خفته نیستم که پیوسته با شیندن صدا‌ها بخوابد تا جوینده‌اش به آن، دست یابد. در این مثال نیز برای مشبه‌به یعنی کفتار، صفت آورده شده است.

در این مثال، وجه شبه غافل بودن است.

و باز مانند این سخن مولا ـ امیر المؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ: فصاحبها كراكب الصعبة، إنْ أشنَقَ لَها خَرَمَ وَ إنْ أسْلَسَ لَها تقَحّم (نهج‌البلاغه، خطبهٔ۳)

همنشین او چونان کسی است که بر شتر نافرمان سوار شده باشد، اگر لگام را سخت بگیرد بینی شتر، آسیب ببیند و اگر سست گیرد در وادی تباهی نشیند. در این مثال نیز، وصف مشبه‌به آمده است.

ملائم مشبه.[۱]

کقوله:[۲]

صَدَفْتُ عَنْهُ ولَم تَـصْدِفُ مَـوَاهِـبُهُ	**عَـنِّی وَعَـاوَدَهُ ظَـنِّی فَـلَمْ یَـخِبْ**
كَـالغَيْثِ إنْ جِـئتَهُ وافـاک رَيِّـقُهُ	**وَإن تَرَحَّلْتَ عَـنْهُ لَـجَّ فِـی الطَّـلَب**

از او روی گرداندم و بخششهایش از من روی نگرداند. گمانم به سوی او بازگشت و ناکام نگشت. مانند باران اگر به سویش آیی ریزش سرشارش به تو می‌رسد اگر از آن بگریزی در جستجوی تو اصرار می‌ورزد.

نگاهی به واژه‌های شعر

«صَدَفت عَنْه»: اَعرَضت عنه: از او روی گرداندم.

«مَواهب»: جمع موهبت **(موهبة)** و به معنای عطایاست.

«غیث»: باران.

«وافاک» فعل ماضی است ولی چون پس از **«اِنْ»** قرار گرفته است به معنی مستقبل می‌آید. یعنی به تو می‌رسد، تو را فرا می‌گیرد.

«رَيِّقُه»: يُقال: فَعَلَه فی رَوقِ شبابه وَرَيِّقه أی اَوّله و أصابه رَيِّقُ المَطَر و رَيِّقُ كلّ شیءٍ اَفضلُه

گفته می‌شود: آن را آغاز جوانیش انجام داد. ریِّق آن یعنی آغاز آن. ریِّق باران به آن رسید یعنی آغاز باران. و رَیِّق هر چیزی برترین آن چیز است.

«إنْ تَرَحَلْتَ عنه»: اگر از آن بگریزی.

وَصَفَ المُشَبَّهَ أعنی الممدوح بِأَنَّ عَطَایاه فائضة عَلَیه أعرض أولم يُعرض وكذا وصف المشبه بـه اعنی الغَيْثَ بِأنه يُصيبُک إنْ جِئْتَه أو تَرَحَلّتَ عَنه، والوصفان مُشْعرانِ بِوَجْهِ الشبه أعنی الافاضةِ[۳] فی حَالَتی الطلب و عدمه و حالتی الاقبال علیه و الاعراض عنه

---

۱. حدائق‌البلاغه، ص۲۴.

۲. در پانوشت مختصرهای چاپ جدید ص۴۷ نگاشته شده است این دو بیت را ابوتمام در مدح حسن بن رجاءِ سروده‌است. و در جامع الشواهد چاپ سنگی، ص۱۴۳ دو بیت مذکور را در ستایش حسن‌بن سهل دانسته است.

۳. در مختصرهای چاپ جدید ص۴۷ قسمت بیان به غلط کلمه **«الافاضه»** «اضافه» نوشته شده است. نمونهٔ زیبا برای تشبیهی که در آن، هم وصف مشبه و هم وصف مشبه به آمده باشد این شعر سعدی است:

ماری تو که هر که را ببینی بزنی	یا بوم که هر کجا نشینی بکنی

شاعر، مشبّه یعنی ممدوح را وصف کرده است به این که بخششهایش بر او ریزش دارد چه از او روی بگرداند یا نگرداند.

و همین گونه برای مشبه به یعنی باران، وصف آورده است که: به تو می‌رسد چه به سویش آیی و چه از آن بگریزی. و این دو وصف، وجه شبه یعنی ریزش در دو حالت خواستن و نخواستن و روی کردن و روی برگرداندن را، نشان می‌دهد.

ضمیر «**عَطاياه**» به ممدوح بر می‌گردد. ضمیر «**عليه**» و «**أعرض**» به شاعر رجوع می‌کند.

ضمیر «**اِنْ جِئْتَهُ**» و «**عَنْه**» به «**غَيْث**» بر می‌گردد.

مقصود از دو وصف یکی «**عَطَاياه فائضة عَلَيه أعْرَضَ أولم يُعْرِض**» است و دیگری «افاضه در دو حالت طلب و عدم طلب.»

ضمیر «**الاقبال عليه**» و «**الاعراض عنه**» به ممدوح بر می‌گردد.

(وَإمّا مُفصّل) عطف على إمّا مُجْمَل (و هو ما ذكر فيه وَجْهُهُ)

و یا تشبیه مفصل است. این جمله بر «**إمّا مُجْمَلٌ**» عطف گردیده، تشبیه مفصّل، تشبیهی است که وجه شبه در آن ذکر شود.

کقوله:[1]

وَثَغره في صفاءٍ   وأدمعي كاللآلي

دندانهای پیشین او و اشکهای من در صفا بسان دانه‌های مروارید است.

«**ثغر**»: دندان، دندانهای پیشین و جلو.

«**أدمع**» جمع دمع و به معنی اشکهاست.

«**اللآلي**»:جمع لؤلؤاست.

در این شعر، وجه شبه «**صفا**» است و در فارسی مانند این اشعار حافظ:

به جلوهٔ گل سوری نگاه می‌کردم   که بود در شب تیره به روشنی چو چراغ

و:

۱. گویندهٔ این شعر، شناخته نشده است.

همچو گلبرگ طری هست وجود تو لطیف

همچو سرو چمن خلد سراپای تو خوش[۱]

(و قَدْ یُتسامَحُ بذکرما ببَسْتَتْبعه مَکانَه) ای بِأنْ یذکر مکان وجه الشبه ما یَسْتَلزمه، أي یکون وجه الشّبه تابعاً له لازماً فی الجملة (کقولهم للکلام الفصیح ـ: هو کالعَسَل فی الحلاوة فانّ الجـامع فـیه لازمها) أی وجه الشبه فی هذا التشبیه لازم الحلاوة (و هو میل الطبع) لانّه المشترک بین العَسَـل و الکلام لاالحلاوة التّی هی من خواص المطعومات.

و گاهی با آوردن ملزوم وجه شبه به جای وجه شبه تسامح می‌شود یعنی به جای وجه شبه چیزی ذکر می‌گردد که وجه شبه فی‌الجمله، تابع و لازم آن است. مانند سخن عرب که برای کلام فصیح می‌گویند: «**هو کَالعَسَل فی الحَلاوة**» آن سخن در شیرینی مانند عسل است.

بی تردید، وجه شبه در این تشبیه لازم شیرینی یعنی «میل طبع» است. چون «میل طبع» بین عسل و کلام مشترک است. نه شیرینی که از ویژگیهای چیزهای خوردنی است.

«**تسامح**»: آسان گرفتن.

«**ما یستَتْبعُه**»: چیزی که وجه شبه، تابع و لازم آن است.

«**مکانه**»: جای وجه شبه.

«**فی‌الجملة**»: یعنی در برخی از موارد. می‌خواهد بگوید: لزوم بین ملزومی که ذکر شده است و لازمی که ذکر نشده است نباید حتماً لزوم عقلی انفکاك ناپذیر باشد و می‌شود لزوم عادی باشد مثل لزوم بین شیرینی و میل طبع که ممکن است در برخی از افراد وجود نداشته باشد.

«**لازمها**»: لازم آن حلاوت.

خلاصه: وجه شبه باید بین مشبه و مشبه به مشترک باشد، میل طبع، بین مشبه و مشبه‌به مشترک است، لیکن شیرینی تنها ویژهٔ خوردنی‌هاست. نکتهٔ دیگر این که: ذکر ملزوم وجه

---

۱. و مثل این ابیات:

درختان بین که چون مستان همه گیجند وسرجنبان — صبا بر خواند افسونی که گلشن بی‌قرار آمد

و:

شد از خروج ریاحین چو آسمان روشن — زمین باختر میمون و طالع مسعود

شبه در تشبیه، آن را داخل در تشبیه مفصل می‌سازد.

(وأیضاً) تقسیم ثالث للتشبیه باعتبار وجهه وهو أنّه (امّا قریب مبتذل و هو ما ینتقل فیه مِنَ المشبه اِلی المشبه به مِنْ غیر تدقیق نظر لِظهور وجهه فی بادی الرأی)

سومین تقسیم تشبیه به اعتبار وجه شبه این است که: آن یا قریب مبتذل است بدین گونه که در آن، انتقال از مشبه‌به مشبه به بدون دقّت نظر پدید می‌آید چون وجه شبه در آغاز نظر (در ظاهر) آشکار است.

توضیح

ما برای تشبیه به اعتبار وجه شبه سه تقسیم داریم:

۱. تمثیل و غیر تمثیل.

۲. مُجْمَل و مُفصّل.

۳. قریب مبتذل و بعید غریب.

قریب به معنی نزدیک و «مبتذل» به معنی تداول یافته، پیش پا افتاده، کهنه و معمولی است؛ مثل وجه شبه زیبایی در تشبیه کسی به ماه.

«بادی الرأی»: أی فی‌ظاهره اذا جَعَلْتَهُ من بدا الأمر یبدو ـ أی ظَهَرَ و إن جَعَلْتَه مـهموزاً مِـن بـدأ فمعناه فی أول الرأی [1]

«**بادی‌الرأی**» یعنی در ظاهر رأی اگر «**بادی**» را از بدا یبد و بگیری و اگر آن را مهموز گرفتی، مشتق شده از «**بدأ**» آنگاه معنی آن آغاز رأی و اندیشه است.

در واژهٔ «**بادی**» دو احتمال وجود دارد:

۱. ناقص باشد و گرفته شده از «**بُدّو**» (بدا یبدو بادی) در این صورت به معنی ظاهر است.

۲. مهموز باشد و گرفته شده از «**بدء**» در این صورت، به معنی آغاز است. بدین گونه «**بادی**» در اصل، «**بادِءٍ**» بوده همزهٔ ما قبل مکسور، قلب به یا گشته است.

و ظهور وَجْهِهِ فی بادی الرأي یکون لأمرین: إمّا (لکونه أمراً جُمْلِیّاً) لاتفصیل فیه (فَانّ الجُملة أسبق اِلی النّفس) مِنَ التفصیل

---

۱. در قرآن کریم آمده است: و مَا نَراکَ اتَّبَعَکَ اِلاّ الَّذین هُمْ اَراذِلُنا بادِیَ الرَّأی (هود،۲۷)

و آشکار بودن وجه شبه در آغاز نظر دو انگیزه دارد، یکی این که آن وجه شبه چیزی سربسته و بدون تفصیل است، چون چیز سربسته و بدون تفصیل زودتر از چیزی که تفصیل دارد در جان آدمی می‌نشیند.

«**جُمْلیّ**»: منسوب به جمله و به معنی بسیط، سر بسته و بدون تفصیل است. به تعبیر دیگر یعنی وجه شبه، یک چیز باشد یا مثل انسانیت اجزاءِ عقلی داشته باشد لیکن مورد نظر نباشد.

«**فَانَّ الجُملة**»: بی تردید چیزی که ترکیب و تعدّد ندارد و سربسته است یا اجزاءِ آن مورد توجّه نیست.

ألا ترى أنَّ إدراك الانسان مِنْ حيث إنّه شئ أو جسمٌ أوحيوان أسهل و أقدم مِنْ إدراكه مِنْ حيث إنّه جسمٌ نامٍ حَسَّاسٌ متحرک بالارادة ناطق

آیا نمی‌نگری که درک کردن انسان از حیث چیز بودن یا جسم بودن یا حیوان بودن، آسان‌تر و جلوتر از درک کردن آن از این حیث است که آن، جسم نامی حسّاس متحرک بالارادة ناطق است.

«**نام**»: رشد یابنده.

«**حسّاس**»: به وسیلهٔ حواس درک می‌کند.

«**متحرک بالاراده**»: حرکت ارادی دارد.

«**ناطق**»: مدرک کلیات است. سخن‌گو.

(أو) لكون وجه الشبه (قليل التفصيل مَعَ غَلَبَة حضور المشبه به في الذهن عند حضور المشبه لِقُرب المناسَبَة) بين المشبه و المشبه به اذا لايخفى أنَّ الشئ مَعَ مايُناسِبهُ أسهل حضوراً منه مَعَ مالايناسبُهُ (كتشبيه الجَرّة الصغيرة بالكوز في المقدار و الشكل) فَانّه قد اعتبر في وجه الشبه تفصيل ما أعنى المقدار و الشكل اِلاّ أنَّ الكوزَ غالبُ الحُضُور عِنْدَ حُضورالجرّة.

یا ظهور وجه شبه برای این است که تفصیل آن اندک است به علاوه هنگامی که مشبه در ذهن حضور یابد مشبه‌به نیز غالباً حضور می‌یابد چون بین مشبه و مشبه‌به تناسب نزدیک وجود دارد زیرا هر چیزی با آن چه با آن تناسب دارد آسان‌تر از چیزی که با آن تناسب ندارد در ذهن حاضر می‌گردد. مثل تشبیه سبوی کوچک به کوزه در مقدار و شکل. در این تشبیه، وجه شبه با تفصیل اندکی لحاظ شده است یعنی مقدار و شکل در آن اعتبار گردیده ولی

هنگامی که سبو در ذهن حضور یابد غالباًکوزه نیز حضور پیدا می‌کند.

توضیح

در زمان قدیم ظرفهای گوناگونی از گل می‌ساختند. سبو و کوزه دو نوع ویژه از این ظرفهای گلین بود که بیشتر برای نوشیدن آب از آنها استفاده می‌شد. این دو ظرف، غالباً در کنار هم بود و برای همهٔ مردم حضوری پیوسته داشت. بدین رو هرگاه کوزه به یاد می‌آمد سبو نیز تداعی ذهنی پیدا می‌کرد مثل پارچ و لیوان یا قاشق و چنگال یا کلاج و دنده در زمان کنونی ما.

«**جرّة**»: سبو. وصف «صغیره» را آورد برای این که سبوهای بزرگ که چونان خمره است و باکوزه در مقدار تناسبی ندارد خارج گردد.

«**تفصیل ما**»: تفصیل اندک مقصود مقدار و شکل است.

(اَو مطلقا) عطفٌ علی قوله ـ عِنْد حضور المشبه ـ

«**أومطلقا**» بر «**عند حضور المشبه**» عطف گردیده است. یعنی یا غلبهٔ حضور مشبه به در ذهن به طور مطلق باشد و مقیّد به حضور مشبّه در ذهن نباشد. به تعبیر دیگر مشبّه به غالباً در ذهن بیاید چه مشبه در ذهن حضور داشته باشد چه حضور نداشته باشد.

ثُمَّ غَلَبة حضور المشبّه به فی الذهن مطلقا تکون (لتکرره) أي المشبّه‌به (علی‌الحسّ) فَانّ المتکرر علی الحس کصورة القمر غیر مُنْخَسَف أسهل حضوراً ممّا لا یتکرر علی الحس کصورة القمر مُنْخسفاً

سپس حضور غالبی مشبه به در ذهن به طور مطلق یا به این انگیزه است که درک مشبه‌به به وسیلهٔ یکی از حواس، تکرار می‌گردد. چون چیزی که بر حس تکرار شود مانند ماه نگرفته آسان‌تر از چیزی که تکرار بر حس ندارد در ذهن حضور می‌یابد مثل ماه گرفته شده که حضور آن در ذهن کم است چون تکرار بر حس ندارد.

«**غیر مُنْخَسَف**»: غیر پوشیده، ماه گرفته نشده.

(کالشّمس) أی کتشبیه الشمس (بالمرآه المَجْلُوّة فی الاِسْتدارة و الاستنارة) فَانّ فی وجه الشّبه تفصیلاً مًّا، لکن المشبه به أعنی المرآةَ غالب الحضور فی الذهنِ مُطلقا

مانند تشبیه خورشید به آیینهٔ روشن و بی‌زنگ و غُبار در گردی و درخشان بودن. وجه

شبه در این تشبیه، تفصیل اندکی دارد لیکن مشبه‌به یعنی آیینه، غالباً و به طور مطلق (چه خورشید در ذهن باشد و چه نباشد) در ذهن حضور پیدا می‌کند.

«مَجْلُوَّه»: درخشان، بی‌زنگ و غبار. صیقلی داده شده.

«تفصیلاً ما» تفصیل اندک، مقصود **«استداره و استنارة»** است.

(لمعارَضَةِ کُلٍّ مِنَ الْقُرْب و التکرر التفصیل) أی و إنّما کانت قِلة التفصیل فی وجه الشبه مَعَ غَلَبة حضور المشبه به بسبب قرب المناسبة أو التکرر علی الحس سبباً لظهوره المؤدّی إلی الابتذال مَعَ أنّ التفصیلَ مِنْ أسباب الغَرابة لِأنَّ قُرْبَ المناسبة فی الصورة الأُولی و التکرر علی الحس فی الثانیة یعارض کلٌ منهما التفصیلَ بواسطة إِقتضائهما سرعةِ الانتقال مِنَ المشبه إِلی المشبه به، فیَصیر وجهُ الشبه کَأنَّه اَمر جُملی لاتفصیلَ فیه، فَیَصیر سبباً لِلابتذال.

برای این که تناسب نزدیک مشبه و مشبه‌به و تکرار مشبه‌به بر حس با تفصیل معارضه می‌کند. یعنی اندک بودن تفصیل در وجه شبه با غلبهٔ حضور مشبه به در ذهن به سبب تناسب نزدیک مشبه و مشبه‌به یا تکرار مشبه به بر حس، انگیزهٔ ظهور وجه شبه می‌گردد، ظهوری که به ابتذال می‌گراید با این که تفصیل، از انگیزه‌های غرابت است. علّت به ابتذال گراییدن این است که: تناسب نزدیک مشبه و مشبه‌به در صورت نخست و تکرار بر حس در صورت دوم با تفصیل، معارضه می‌کند چون این دو (تناسب نزدیک مشبه و مشبه‌به و تکرار بر حس) سرعت انتقال از مشبه به مشبه‌به را اقتضاء می‌کند.

سر انجام وجه شبه مانند یک امر سر بسته و بدون تفصیل می‌شود و همین، سبب ابتذال می‌گردد.

توضیح کامل

بحث ما دربارهٔ تشبیه قریب مبتذل بود.

برای این تشبیه، سه قسم ذکر کردند:

۱. وجه شبه بدون تفصیل باشد.

۲. وجه شبه، تفصیل اندکی داشته باشد لیکن هنگامی که مشبه در ذهن، حضور می‌یابد مشبه‌به نیز غلبهٔ حضور داشته باشد، به جهت تناسب نزدیکی که بین آنها وجود دارد.

۳. وجه شبه، تفصیل اندک داشته باشد ولی مشبه‌به به جهت تکرار بر حس به طور مطلق

در ذهن، غلبۀ حضور پیدا کند.

اینک این اشکال، مطرح است که: تفصیل، مقتضی غرابت است یعنی تشبیهی که وجه شبه آن تفصیل دارد باید غریب بعید باشد نه قریب مبتذل، پس چرا در این دو قسم اخیر، با این که وجه شبه تفصیل دارد آنها را از اقسام قریب مبتذل بر شمردیم؟ ـ مصنّف پاسخ می‌دهد: «**لمعارَضَةِ کُلٍّ مِنَ القُربِ و التکرار التفصیل**» چون تناسب نزدیک بین مشبه و مشبه‌به و تکرار بر حس با این تفصیل مبارزه و معارضه می‌کند و غرابت آن را می‌زداید. و آن را به ابتذال می‌کشاند.

«**لِأنّ قربَ المناسبة فی الصورة الأولی**»

برای این که تناسب نزدیک بین مشبه و مشبه‌به در صورتی که با حضور مشبه، مشبه‌به نیز در ذهن، غلبۀ حضور پیدا کند.

«**او التکرر علی الحس فی‌الثانیة**»

یا تکرار مشبه به بر حس در صورتی که مشبه‌به به طور مطلق در ذهن غلبۀ حضور دارد.

«**یُعارِض کُلٌّ منهما التفصیل**»: هر یک از این تناسب نزدیک بین مشبه و مشبه‌به و تکرار بر حس با تفصیل مبارزه می‌کند.

(و اِمّا بعید غریب) عطف علی قوله ـ اِمّا قریبٌ مبتذل (و هو بخلافه) أی ما لا ینتقل فیه مِنَ المشبه اِلی المشبّه به اِلاّ بعد فکر و تدقیق نظرِ (لِعَدم الظهور) أی لِخفاءِ وجهه فی بادي الرأی، و ذلك أعنی عَدَمَ الظُهور (إمّا لکثرة التفصیل کقوله: و الشمس کالمرآة فی کفّ الأشل) فَاِنّ وجه الشبه فیه مِنَ التفصیل ما قَدْ سَبَق و لذا لا یقع فی نفس الرائی للمرآة الدّائمة الاضطراب اِلاّ بعد اَنْ یستأنف تأملاً و یکون فی نظره مُتَمَهلاً.

و یا تشبیه بعید غریب است «اِمّا بعید غریب» بر «امّا قریبٌ مبتذل» عطف گردیده است و این تشبیه، بر خلاف تشبیه قریب مبتذل است یعنی ذهن از مشبه به مشبه‌به انتقال پیدا نمی‌کند مگر پس از اندیشیدن و دقّت نظر به کار بردن. چون در آغاز نظر، وجه شبه، ظهور ندارد و عدم ظهور، برای این است که یا وجه شبه تفصیل دارد.

مانند: «**والشّمس کالمرآة فی کفّ الاشل**» که وجه شبه در آن همان گونه که قبلاً گذشت، تفصیل دارد، و به همین جهت کسی که به آیینۀ لرزان نگاه می‌کند

آن وجه شبه مفصّل در ذهن او پدید نمی‌آید مگر این که اندیشیدن را از سر گیرد و آهسته آهسته به تأمل پردازد.

گفتنی‌ها

«**بعید**» در برابر «**قریب**» و «**غریب**» در برابر «**مبتذل**» است.

«**بعید**» به معنی دور و «**غریب**» به معنی ناآشنا است.

«**بخلافه**»: به خلاف قریب مبتذل است.

ضمیر «**فیه**» به تشبیه می‌گردد.

عدم ظهور وجه شبه در ذهن، چند انگیزه دارد، اول این است که آن وجه شبه تفصیل داشته باشد.

«**والشّمس کالمرآة فی کفّ الاشل**»: و خورشید چونان آیینه در دست لرزان است. این تشبیه، بعید غریب است چون وجه شبه در آن تفصیل دارد.

«**مِنَ التفصیل**» بیان «**ما**» است و «**ما**» مبتدای مُأخر است.

«**قَدْ سبق**»[1] این تفصیل قبلاً گفته شد. وجه شبه هیئت پدید آمده از شکل دایره همراه با درخشش، حرکت تند و پیوسته به علاوهٔ موج برداشتن نور بود.

«**لایقع**»: لا یحصل،

«**الرائی**»: بیننده، نگاه کننده.

«**مرآة الدائمة الاضطراب**»: آیینه‌ای که پیوسته می‌لرزد.

«**اَن یستانف تأملاً**»: اندیشدن را از سرگیرد، دوباره بیندیشد.

«**و یکون فی نظره مُتَمَّهِلاً**»: و در اندیشیدنش آهسته و کند حرکت کند.

آهسته آهسته و با کندی بیندیشد.

(أوندورٍ) أی أولِندور (حضور المشبه به إمّا عند حضور المشبه لِبُعْدِ المناسبة کمامرّ) فی تشبیه البنفسج بنار الکبریت

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص۲۷ مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۴۰ مختصرهای حاشیه‌دار، ص۲۹۵. در آنجا ذکر شد که وجه شبه در این شعر چنین است: مِنَ الهیئة الحاصِلَة مِنَ الاستدارَةِ مَعَ الاشراقِ و الحرکة السریعة المتصلة مع تموّج الاشراق...»

یا عدم ظهور وجه شبه برای این است که حضور مشبه‌به در ذهن اندک است اکنون این اندک بودن گاهی هنگامی است که مشبه در ذهن حضور یافته است برای دور بودن مناسبت بین مشبه و مشبه‌به، همان گونه که در تشبیه بنفشه به آتش در اطراف گوگرد گذشت.

«**کمامَرَّ**»[1]: مقصود شعری بود که با «**و لازوردیّةٍ**» شروع می‌شد و با «**أوائلُ النّـار فـی اَطـرافِ کِبْریت**» پایان می‌یافت.

در این مثال، حضور مشبه‌به یعنی شعله‌های نخستین آتش در اطراف گوگرد، در ذهن کم است هنگامی که بنفشه که مشبّه است، حضور داشته باشد.

(و إمّا مطلقا)و ندور حضور المشبه به مطلقا یکون (إمّا لکونه و همّیا) کَأنیاب الأغوال یا حضور مشبه‌به در ذهن به طور مطلق اندک است یا برای این که آن مشبه به وهمی است مانند دندانهای دیوها.

به طور مطلق یعنی چه مشبه در ذهن حضور داشته باشد و چه مشبه حضور نداشته باشد.

ضمیر «**لکونه**» به مشبه‌به بر می‌گردد.

«**اغوال**»: جمع غول است. مقصود از «**انیاب الاغوال**» تشبیهی است که امرؤالقیس در این شعر، انجام داده است:

اَیَقتلنی وَ المشرِفی مضاجِعی   **و مَسنونَةٌ زرق کانیاب اَغوال**[2]

(أو مُرَکباً خَیالیاً) کأعلامِ یاقوتٍ نُشِرنَ عَلی رِماحٍ مِنْ زَبَرْجَدْ

یا اندک بودن حضور مشبه‌به در ذهن به طور مطلق برای این است که آن مشبه‌به مرکب خیالی است مانند پرچمهای یاقوتی گسترده شده بر نیزه‌هایی از زِبر جَدْ. مراد شارح، این شعر است:

وکَأنّ مُـــخمَّر الشـــقیـ   **قِ إذا تَـصوَّبَ او تَـصَعَّدْ**[3]

(أو) مُرَکَباً (عَقلیاً) کَمَثل الحِمار یَحمِل أسفاراً

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص۳۷، مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۴۴ مختصرهای حاشیه‌دار، ص۳۰۲.

۲. در این شعر، مشبه‌به (انیاب اغوال) وهمی است و مراد از وهمی آن است که به وسیلهٔ یکی از حواس پنجگانه درک نمی‌گردد لیکن اگر درک شود به وسیلهٔ یکی از حواس درک می‌شود.

۳. مختصرهای چاپ جدید، ص۱۲، مختصرهای چاپ قدیم ص۱۳۴ مختصرهای حاشیه‌دار، ص۲۹۴ و ۲۹۵. و مقصود از خیالی آن معدومی است که اجتماع آن از چیزهایی که با حس درک می‌شود، فرض شده است، مثل کوه طلا.

یا اندک بودن حضور مشبه‌به در ذهن به طور مطلق برای این است که آن مشبّه به مرکب عقلی است مانند **كَمَثَلِ الحَمارِ يَحمِلُ أسفاراً**[1]

مراد از مَثَل، صفتی است که از چند اعتبار عقلی پدیده آمده است و آنها حمل بی‌ثمر پرفایده‌ترین چیزها همراه با رنج و مشقّت است.

و قوله: (كمامَرّ) إشارَةً إلى الأمثلة التي ذكَرنا هَا آنِفا

«**كمامَرّ**» در عبارت مصنّف اشاره است به مثال‌هایی که ما اکنون ذکر کردیم.

«**آنفاً**» اکنون.

این مثال‌ها قبلاً ذکر شده بود از این رو مصنّف گفت: «**كمامرّ**»[2] ولی شارح آن مثال‌ها را دوباره آورد.

و قوله:

عَزَماتُهُ مِـثلُ النُّـجُومِ ثَـواقِـباً	**لَـو لَـمْ يَكُـنْ لِـلثّاقِباتِ اُفـول**

و مانند سخن او:[3]

تصمیمهای او چونان ستارگان درخشان است اگر آن درخشندگان، غروب نداشته باشند.

نگاهی به واژه‌های شعر:

«**عَزَمات**»: جمع «**عَزم**» و به معنی آهنگها، قصدها و تصمیم‌هاست.

«**ثواقب**»: جمع «**ثاقب**» و به معنی درخشنده است. «**لوامع**» جمع «**لامع**» است.[4]

«**اُفول**»: به ضم اوّل به معنی غروب است.

فَتَشبيه العَزم بالنَّجْم مُبتَذَلٌ إلاّ أنّ اشتراطَ عَدَمِ الأفول أخرَجَه إلى الغَرابَةِ (ويُسَمّىٰ) مثل (هذا)

---

۱. جمعه، ۵.

۲. مختصرهای چاپ جدید، ص۱۲ و ۱۳ و مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۳۴، مختصرهای حاشیه‌دار. ص۲۹۴ و ۲۹۵.

۳. این شعر از رشید الدین وطواط است، امیر امام رشید الدّین سعدالملک محمّد بن محمد بن عبدالجلیل عُمَرِی کاتب، معروف به خواجه رشید وطواط از فرزندان عبدالله بن عمر بن الخطّاب است و نسب او به یازده واسطه به خلیفهٔ ثانی می‌پیوندد وی در بلخ متولد شده است. دولتشاه می‌گوید: او مردی حقیرالجثّه و تیز زبان بوده است از آن جهت او را وطواط نام نهاده‌اند و وطواط مرغی است که او را فرستوك می‌نامند او به دو زبان عربی و فارسی تسلط داشته است «حدائق السحر» از آثار اوست. نگاه کنید به مقدمهٔ «حدائق السحر». و ریحانةالادب، ج۲، ص۳۱۰ و ۳۱۱.

۴. لامع: درخشنده، تابنده.

التَشْبیه (التَشبیه المَشروط) لِتَقْیید المُشَبَّه أو المُشَبّه به أوکلیهما بِشَرطٍ وُجودی او عَـدَمی یُـدَّل علیه بِصَریحِ اللفَظْ او بِسیاقِ الکَلام.

بنابراین، تشبیه قصد و تصمیم به ستاره‌ها، پیش پا افتاده و مبتذل است لیکن این که شرط کرده، ستاره‌ها، بی‌غروب باشد، آن تشبیه را از ابتذال درآورده است و به غرابت کشانده، و این نوع تشبیه، تشبیه مشروط نامیده می‌شود چون مشبه یا مشبه‌به یـا هـر دوی آنـها بـه شـرط وجودی یا عدمی مقیّد شده است و بر این شرط، یا صریح لفظ دلالت می‌کند یا سیاق سخن.

توضیح

مقصود از شرط در این جا قید است و هم شرط نحوی را فرا می‌گیرد و هم غیر آن را.

آن جاکه مشبه، مقیّد به شرط وجودی باشد مانند: **الشمس فی وسط النهار مثل بَهائِهِ** آنجاکه مشبه به مقیّد به شرط وجودی باشد مثل: **بهائه مثل الشمس اِنْ کانت فی وسط النهار.**

آنجاکه هر دو مقیّد به شرط وجودی باشند، همچو: **زید فی علمه بالامور اذاکان غافلاً کعمروٍ فی علمه اذاکان یقظان**

آنجاکه مشبه، مقیّد به شرط عدمی باشد مانند: **النُجُومُ کَعَزَماتِهِ لولا أنّه لا افول لها**

آنجاکه مشبه به مقیّد به شرط عدمی باشد، مثل: **عَزَماته مثل النجوم ثواقبا لو لم یکن للثاقباب افول**

آنجاکه هر دو مقیّد به شرط عدمی باشند، مانند: **عَزَ ماته لولم یکن لها افولٌ مثل النجوم لو لم یکن للثاقبات افولٌ**

آنجاکه صریح لفظ بر شرط، دلالت کند، مثل همهٔ مثالهای گذشته.

آنجاکه از سیاق و روند سخن پی به شرط ببریم مانند: **هی البَدْرُ یسکن الارض** او ماه تمامی است که در زمین ساکن است. یعنی **هی کالبدر لوکان البَدْر یسکن الارض.**

«**یَدُّلُ علیه**»: بر آن شرط، دلالت شود.

تشبیه مشروط در فارسی نمونه‌های فراوان دارد:

مختاری سروده است:

ماهی اگـر مـاه را از سـرو بـود قـد　　　سروی اگر سرو را از مـاه بـود بَـر

و فتحعلی خان صبا گفته است:

لبش قند اگر قند گویا بدی / قدش سرو اگر سرو پویا بدی

(وباعتبار) أي والتَشْبيه باعتبار (أداته إمّا مؤكَد و هو ما حُذِفَتْ أداته مثل: و هی تمرّ مَرّ السَّحاب) ای مثل مَرّ السَّحاب

تشبیه به اعتبار ادات آن یا مؤکد است و آن تشبیهی است که اداتش حذف شده مثل: «**و هی تَمَرُّ مَرّ السَّحاب**»[1] آن کوه‌ها چونان ابر می‌گذرد.

در این آیهٔ شریفه، «**مثل**» که از ادات تشبیه است، حذف گردیده.

و علی ـ ﷺ ـ فرمودند: **والفُرْصَةُ تَمُرُ مَرَّ السَّحاب**[2]

وقت بسان ابر می‌گذرد.

(و منه) أي و مِنَ المؤكّد ما أضيف المشبّه به الی المشبّه بعد حذف الأداة

قسمتی از تشبیه مؤکّد بدین گونه است که پس از حذف ادات، مشبه به، به مشبه اضافه می‌شود.

نحو قوله:[3]

و الرّيح تَعْبَثُ بالغُصُونِ و قَدْ جَرَى / ذَهَبُ الأصيلِ عَلى لُجَيْنِ الماءِ

مانند سخن او:

و باد با شاخه‌ها بازی می‌کرد و طلای عصرگاهان بر نقرهٔ آب جاری بود.

نگاهی به واژه‌های شعر:

«**غصون**»: جمع «**غُصْن**» و به معنی شاخه‌هاست.

ذهب»: طلا.

«**أصيل**»: پایان روز پس از عصر تا مغرب. «**ذَهَبُ الأصيل**»: طلای عصرگان. مقصود از این اضافه، «**صُفْرَة الأصيل الذّی كَالذَهَب**» است. یعنی زردی عصر که مثل طلاست. به تعبیر دیگر مقصود آفتاب عصرگاهان است.

«**لُجَيْنْ**»: بر وزن **حُسَيْن** به معنی نقره است. «**لُجَين الماءِ**» در اصل «**علی الماءِ الذّی كاللُجَيْن**»

---

۱. نمل، ۸۸.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۲۰.

۳. این شعر از رشیدالدین وطواط است.

بوده است. یعنی آبی که در زلالی مثل نقره است.

(الأصیل) هو الوَقْتُ بَعْدَ العَصْرِ إلی الغُروب یُعَدُّ مِنَ الأوقات الطَیّبه کالسَّحَرِ و یُوصَفُ بالصُفرة

«**اصیل**»: زمان پس از عصر تا غروب است و از وقتهای پاکیزه به شمار می‌آید و با زردی وصف می‌شود.

کقوله:[1]

وَ رُبَّ نَــهارٍ لِـلْفِراقِ أصـیلُهُ　　　وَ وَجْهِی کِلا لَو نَیهِما مُتنَاسِبُ

مانند سخن او:

و چه بسا روزی که به جهت جدایی یاران، عصرگاهش بـا چـهرهٔ مـن هـر دو رنگشـان همسان است. (یعنی هر دو زرد است)

ضمیر «**أصیلهُ**» به «**نهار**» باز می‌گردد. ضمیر «**لونیهما**» به «**اصیل**» و «**وجه**» باز می‌گردد

فَذَهَبُ الأصیل صُفْرتُه و شُعاع الشّمس فیه (علی لُجَیْنِ الماء) أي علی ماءٍ کاللُجَیْن أی الفِضَّة فی الصَّفاءِ وَ البَیاض، فهذا تشبیه مؤکَدٌ

طلای عصرگاهان، زردی آن و پرتو خورشید در آن است. بر نقرهٔ آب یعنی بر آبی که چون نقره است در زلال و سفید بودن، پس این تشبیه، مؤکّد است.

و مِنَ الناس مَنْ لَمْ یمیِّز بَینَ لُجَیْنِ الکلام و لَجینه و لم یَعْرف هِجَانَهُ مِنْ هَجینه حَتّی ذَهَبَ بَعْضُهُم إلیَ أنَّ اللُجَیْن إنّما هو بِفتح اللام وکسر الجیم، یعنی الوَرقَ الذّی یَسْقط مِنَ الشَجَر و قَدْ شَبَهَ به وجهَ الماءِ.

برخی از مردم، سخن نـیکو را از نـاشایست تـمیز نـمی‌دهند و بـرگزیده را از نـاروا بـاز نمی‌شناسند تا به آنجاکه کسی گفته است. «**لجین**» به فتح لام و کسر جیم به معنی برگ افتاده از درخت است و شاعر، صورت آب را به آن برگ، تشبیه کرده است.

«**لُجیْن**»: به معنی نقره است لیکن در این عبارت به معنی نیکو به کاو رفته است.

«**لَجِین**»: بر وزن کریم در این جا به معنی فرومایه، فرو افتاده و ناشایست است.

«**هِجَان**»: بر وزن کتاب به معنی برگزیده است.

«**هَجین**»: فرومایه، پست.

---

۱. شاعر این شعر، شناخته نشده است.

شارح، با به کار بردن این چهار واژه در نثر خویش، جناس پدید آورده است.

مقصود از این بعضی «خلخالی» است.

ضمیر «**به**» به «**الورق**» باز می‌گردد.

خلاصه خلخالی «**لَجین**» را بر وزن کریم خوانده است. «**لَجین**» به فتح لام به معنی برگ فرو افتاده از درخت است اُز این رو گفته: شاعر، چهرهٔ آب را به برگ فرو افتاده از درخت، تشبیه کرده است. و شما می‌نگرید که چنین تشبیهی چقدر ناروا است. به دو دلیل:

۱. اگر **لَجین**» به فتح لام خوانده شود و به معنی نقره نباشد تناسب آن با واژهٔ «**ذَهَبْ**» که به معنی طلا است از بین می‌رود.

۲. هیچ دلیل عقلی و ادبی وجود ندارد که آب، به مطلق برگ افتاده از درخت تشبیه شود.

و بَعْضُهُم اِلی أنَّ الأصیلَ هو الشَّجَر الذّی له أصل وَ عِرْقٌ و ذَهَبُه وَ رَقِهُ الذّی اصفَرَّ ببَرد الخَریفِ و سَقَطَ منه علی وَجْهِ الماءِ وَ فساد هذین الوهَمَیْن غَنیٌّ عَنِ البیان

و کسی گفته است: «**اصیل**» درختی است که پایه و ریشه دارد و طلای آن برگی است که بر اثر سرمای پاییزی زرد گشته و بر آب افتاده است و تباهی این دو پندار نیاز به بیان ندارد.

توضیح

مراد از «**بعضهم**» زوزنی است. او «**اصیل**» را به معنی درخت استوار و ریشه‌دار پنداشته است و برگ ریخته شده از درخت را طلایی دانسته که بر نقرهٔ آب جاری است.

این سخن زوزنی تباه است چون:

۱. اصیل را در معنی غیر معمول آن استعمال کرده است.

این شعر را بی‌دلیل مقیّد به یک وصف پاییزی از طبیعت کرده است در حالی که شعر، مطلق است.

۳.برگ زرد اختصاصی به درخت کهن و ریشه‌دار ندارد ولی او با اضافه «**ذَهَبْ**» به «**اصیل**» تنها برگ زرد درخت کهن و ریشه‌دار را گفته است.

«**عِرق**»: ریشه.

«**وَرَق**»: برگ.

«**بَرد**»: سرما.

«خریف»: پاییز.

مقصود از **«هذین الوهمین»** توهم خلخالی و زوزنی است.

تشبیه مؤکد در معارف اسلامی و ادبیات غنّی ما نمونه‌های فراوان دارد.

به این نمونه‌ها از سخن مولا امیرالمؤمنین ﷺ بنگرید:

القَناعَةُ مالٌ لا يَنْفَد[1]

قناعت مالی است که تمام نمی‌گردد.

اِللِسَان سَبُعٌ اِنْ خُلِّی عَنْهُ عَقَر[2]

زبان بسان درنده است اگر رهایی یابد می‌گزد.

و اِنما انا قُطْبُ الرَّحی تَدُور عَلَیّ و أَنَاَ بِمکانی[3]

و من محور و آهن میانهٔ آسیا هستم آسیا بر گرد من می‌چرخد لیکن من بر جای خویش پایدارم.

الزُهْدُ ثَروةٌ و الوَرَعُ جُنَّة[4]

زهد، دارایی و پرهیزکاری سپر است.

و الفِکْر مِرآةٌ صَافية[5]

و اندیشیدن چون آینهٔ صاف است.

صَدْرُ العاقِلِ صُنْدوُقِ سِرّه[6]

سینهٔ خردمند، صندوق راز اوست.

الدُنیا سُوقٌ رَبحَ فیها قَوم وَ خَسِرَ آخرون[7]

دنیا چونان بازاری است که گروهی در آن سود برده‌اند و گروهی زیان دیده‌اند.

---

۱. نهج‌البلاغة، حکمت ۵۴.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۵۷.

۳. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۱۸.

۴. نهج‌البلاغه، حکمت ۳.

۵. نهج‌البلاغه، حکمت، ۴.

۶. نهج‌البلاغه، حکمت ۵.

۷. بحار الانوار، ج۷۸، ص۳۶۵ روایت ۱.

و در اشعار فارسی آمده است:

شـاه مـاه است و بـخارا آسـمان　　　مـاه سـوی آسـمان آیـد هـمی

(رودکی)

شعر، دانی چیست مـرواریـدی از دریـای عـقل

هست شاعر آن کسی کاین طرفه مروارید سُفْت

(مولوی)

تمرین

و آنجاکه مشبه به به‌مشبه اضافه شده باشد نیز نمونه‌های فراوان دارد.

باز به این نمونه‌ها از سخن مولا بنگرید:

فَزَهَر مِصباحُ الهُدی فی قَلْبه[۱]

چراغ هدایت در دلش درخشید.

قد خَلَعَ سَرابیلَ الشَّهَواتِ[۲]

جامه‌های شهوتها را از تن برکند.

و اَو قَدُوا لنا نارَالحرب[۳]

آتش جنگ را برای ما افروختند.

إنّمَا أنت کَالطّاعِنِ نَفْسَه لِیَقْتُلَ رِدفَهُ[۴]

تو مانند کسی هستی که نیزه بر خویش فرو می‌برد تا کسی راکه پشت سر اوست بکشد.

و در اشعار فارسی آمده است:

باز بر آورد عشق سـر بـه مـثال نـهنگ　　　تاشکند زورق عقل بـه دریـای عـشق

در این شعر مولوی، زورق مشبه‌به است و به عقل اضافه شده. به این نـوع اضـافه‌ها در ادبیات فارسی، اضافهٔ تشبیهی می‌گویند. مانند: لعل لب، مرمر دستهایش، مرغ جانش، ستارهٔ

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۸۶.

۲. نهج البلاغه، خطبهٔ ۸۶.

۳. نهج البلاغه، نامهٔ ۹.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۲۸۸.

نگاهش، ماه رخسارش.

(أومُرْسَلٌ) عطفٌ علی امّا مؤکّد (و هو بخلافه) أی ما ذکر أداته فصار مرْسَلاً مِنَ التأکید المستفاد مِنْ حذف الاداة المُشْعِرِ بحسب الظاهر بأنّ المشبه عینُ المشبهبه (کمامّر) مِنَ الامثلة المذکورة فیها أداة التشبیه.

«**مُرْسَلٌ**» بر «**اِمّا موکّد**» عطف شده است. یا تشبیه مرسل است و آن بر خلاف تشبیه مؤکد، تشبیهی است که ادات آن ذکر شده باشد.

از حذف ادات تشبیه، تاکید استفاده می‌شد و ظاهراً نشان می‌داد که مشبه، عین مشبه به است، اکنون با حذف ادات، تشبیه از این تاکید، رها می‌گردد و «**مرسل**» می‌شود. تشبیه مرسل، مثل همهٔ تشبیه‌هایی است که در گذشته خواندیم و ادات تشبیه در آنها ذکر شده بود.

ضمیر «**بخلافه**» به مؤکد بر می‌گردد.

«**المشعر بحسب الظاهر**»: یعنی ظاهراً مشبه عین مشبه‌به نموده می‌شود و گرنه ادات تشبیه در تقدیر هست.

(وَ) التشبیه (باعتبار الغَرَضِ امّا مقبول و هو الوافی بافادته) أی افادة الغرض (کأَنْ یکونَ المشبه به أعرف شیءٍ بوجه التشبیه فی بیان الحال أو) کأنْ یکونْ المشبّهبه (أتم شیءٍفیه) أی فی وجه التشبیه (فی الحاق الناقص بالکامل أو) کأن یکون المشبه به (مُسَلَّمَ الحکم فیه) أی فی وَجْهِ التشبیه (مَعْروفة عند المخاطب فی بیان الامکان أو مَرْدود) عطف علی مقبول (و هو بخلافه) أی ما یکون قاصراً عَنْ افادة الغرضِ بأن لایکون علی شرط المقبول کما سبق ذکره.

و تشبیه به اعتبار غرض آن دو گونه است: ۱. مقبول. ۲. مردود. تشبیه مقبول، تشبیهی است که کاملاً از عهدهٔ رساندن غرض برآید. مثلاً اگر غرض، بیان حال مشبه است، مشبه‌به شناخته‌ترین چیز نسبت به وجه شبه باشد. و اگر می‌خواهیم ناقص را به کامل ملحق سازیم، آن مشبه به کاملترین و تام‌ترین چیز نسبت به وجه شبه باشد.

و اگر می‌خواهیم بیان امکان مشبه را بیان کنیم، آن مشبه به حکمش در وجه شبه مسلّم و حتمی و پیش مخاطب شناخته شده باشد.

«**مردودٌ**» بر مقبول، عطف شده است. تشبیه «**مردود**» بر خلاف تشبیه مقبول، تشبیهی است که در رساندن غرض و آرمان تشبیه، ناتوان باشد بدین گونه که شرط مقبولیت (**اعرف، اَتم،**

مسلم الحکم و معروف بودن پیش مخاطب) را که ذکر شد، نداشته باشد.

«**کما سبق ذکره**»: آنچه ذکرش گذشت با عبارت «**کأن یکون...**»

خاتمة

فی تقسیم التشبیه بحسب القوّة و الضعف فی المبا لغة باعتبار ذکر الأرکان و ترکها و قد سَبَقَ أنّ الأرکانَ أربعة و المشبه به مذکور قطعاً، فالمشبه امّا مذکور او محذوف و علی التقدیرین فوجه الشبه إمّا مذکور أومحذوف و علی التقادیر الأربعة فالأداة إمّا مذکورة أومحذوفة، تصیر ثمانیة

بحث پایانی

دربارهٔ تقسیم تشبیه بر اساس قوّت و ضعف آن در مبالغه است و ارزیابی این قوت و ضعف به لحاظ ذکر ارکان تشبیه یا وانهادن آنهاست.

قبلاً گفتیم که:[1] ارکان تشبیه، چهارتاست و از این ارکان، مشبه به حتماً ذکر می‌شود. آنگاه مشبّه یا مذکور است یا محذوف، و بنابراین دو فرض، وجه شبه یا حذف می‌شود یا ذکر می‌گردد. و با این چهار فرض، ادات تشبیه یا ذکر می‌شود یا حذف می‌گردد و هشت فرض پدید می‌آید.

خلاصه

ذکر یا حذف مشبه دو فرض داشت و ذکر یا حذف وجه شبه نیز دو فرض داشت این چهار فرض. در این چهار فرض، یا ادات محذوف است یا مذکور، هشت فرض می‌گردد.

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۰ بیان مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۳۳ مختصرهای حاشیه‌دار ص ۲۸۱.

(وأعلى مراتب التشبیه فی قوة المبالغة) إذا کان اختلاف المراتب و تَعَدُّدُها (باعتبار ذکر أرکانه) أی أرکان التشبیه (کلّها أو بعضها) أی بعض الأرکان، فقوله ـ باعتبار ـ متعلق بالاختلاف الدَّالَ علیه سَوق الکلام، لأنّ أعلى المراتب إنّما یکون بالنظر إلى عدّة مراتب مختلفة

و بالاترین مرتبهٔ تشبیه در قوت مبالغه، زمانی که اختلاف مراتب و تعدد آن به اعتبار ذکر همهٔ ارکان تشبیه یا بعضی از ارکان باشد.

«**باعتبار**» در سخن مصنّف، متعلق به اختلافی است که روند کلام، بر آن دلالت می‌کند برای این که بالاترین مرتبه با توجّه به مراتب گوناگون، ارزیابی می‌شود.

ضمیر «**تعدّدها**» به «**مراتب**» بر می‌گردد.

مقصود از «**عدّة مراتب مختلفه**» این است که اختلاف مراتب، از جنبه‌های گوناگون بررسی می‌شود مثل قوّت و ضعفی که در ادات تشبیه وجود دارد، اختلافی که در مشبه‌به‌های گوناگون هست و مانند اینها.

و إنّما قیّدَ بذلك لأنَّ اختلاف المراتب قد یکون باختلاف المشبه به نحو زید کالأسد و زید کالذئب فی الشجاعة و قد یکون باختلاف الأداة نحو زید کالأسد وکأنَّ زیداً الأسد و قد یکون باعتبار ذکر الأرکان کلّها او بعضها بأنّه اذا ذکر الجمیع فهو أدنى المراتب و إنْ حذف الوجه و الأداة فَأعلاها و إلاّ فمتوسطٌ.

مصنّف، اختلاف مراتب را مقیّد به اعتبار ذکر همهٔ ارکان یا بعض آن کرد (یعنی گفت: بالاترین مرتبه، به اعتبار ذکر همهٔ ارکان یا بعضی آن) چون اختلاف مراتب گاهی به اعتبار اختلاف مشبه‌به است؛ مانند تفاوت این دو مثال: «**زید کالاسد**» و «**زیدٌ کالذئب فی الشجاعة**» (بی تردید رتبهٔ «زید مانند شیر است» قوی‌تر از «زید مانند گرگ است» زیرا مشبه به آن قوی‌تر است.)

و گاهی اختلاف مراتب به جهت اختلاف ادات تشبیه است، مانند این دو مثال: «**زیدٌ کالاسد**» و «**کأنّ زیداً الأسد**» (در مثال اول، از کاف استفاده شده است و در مثال دوم از «**کأنّ**» استفاده شده است و مثال دوم قوی‌تر است چون کأنّ برای ظّن قوی به کار می‌رود.) و گاهی اختلاف مراتب به جهت ذکر همهٔ ارکان یا بعضی از ارکان است. بدین شکل که اگر همهٔ ارکان ذکر شود آن پایین‌ترین مرتبه را دارد و اگر وجه شبه و ادات حذف گردد بالاترین مرتبه را دارا

است و اگر یکی از آنها به تنهایی حذف گردد متوسط است.

«**بذلك**»: به اعتبار ذکر همهٔ ارکان یا بعض آنها.

ضمیر «**فَأعلاها**» به «**مراتب**» باز می‌گردد.

و قَدْ تَوَهَم بَعْضُهم أنَّ قوْلَه باعتبار متعلق بقوة المبالغه فاعترض بأنّه لا قوة مبالغه عند ذکر جمیع الأرکان

و کسی پنداشته است که «**باعتبار**» در سخن مصنّف، متعلق به «**قوة المبالغه**» است آنگاه اعتراض کرده که در هنگام ذکر همهٔ ارکان تشبیه، هیچ قوت مبالغه‌ای وجود ندارد.

توضیح: اگر «**باعتبار**» را متعلق به «**قوة المبالغه**» بدانیم و بگوییم: «**اعلی مراتب التشبیه فی قوة المبالغه باعتبار ذکر ارکانه کلّها**» آنگاه معنی درست نمی‌شود چون وقتی که همهٔ ارکان ذکر گردد اصلاً قوتی وجود ندارد تا اعلی مراتب داشته باشد جواب این اشکال همان گونه که قبلاً گفته شد این است که باعتبار متعلق به «**اختلاف**» است. **فالأعلی (حذف وجهه و أداته فقط) أی بدون حذف المشبه نحو زید اسد (أومع حذف المشبه) نحو أسد فی مقام الاخبار عن زید (ثمّ) الاعلی بعد هذه المرتبة (حذف أحد هما) أی وجهه أو أداته (کذلك) ای فقط أومع حذف المشبه نحو زید کالاسد و نحو کالاسد عند الاخبار عن زید و نحو زید أسد فی الشجاعة و نحو أسد فی الشجاعة عند الاخبار عن زید**

پس بالاترین مرتبه در قوت، حذف وجه شبه و ادات تشبیه بدون حذف مشبه است. مانند: «**زیدٌ اسد**» یا همراه با حذف مشبه است، مثل «**أسد**» در جایی که ما از «**زید**» خبر می‌دهیم (مثلاً کسی می‌پرسد: «**کیف زیدٌ**» و ما می‌گوییم: «**اسد**») در این مثال، وجه شبه، ادات تشبیه و مشبه، حذف شده است.

سپس بالاترین مرتبه پس از آن،حذف وجه شبه یا ادات تشبیه است. بدون حذف مشبه یا با حذف مشبه، مانند «**زیدٌ کالاسد**» (در این مثال،، مشبه حذف نشده است) یا مثل «**کالاسد**» هنگامی که از زید خبر می‌دهیم.

و مانند «**زید أسد فی الشجاعة**» (در این مثال، تنها ادات تشبیه حذف گردیده است)

و مثل «**اسد فی الشجاعة**» هنگامی که خبر از زید می‌دهیم

(در این مثال، ادات تشبیه همراه مشبّه حذف گردیده است.)

(و لاقوة لغيرها) و هما الاثنان الباقيان أعنى ذكر الأداة والوجه جميعاً إمّا مع ذكر المشبه أوبدونه نحو ـ زيد كالأسد فى الشجاعة و نحو ـ كالأسد فى الشجاعة ـ خبراً عن زيد و بيان ذلك أنّ القوة إمّا بعموم وجه الشبه ظاهراً أوبحمل المشبه به على المشبه بأنه هو، فما اشتمل على الوجهين جميعاً فهو فى غاية القوة و ما خلا عنهما فلا قوّة له و ما اشتمل على أحدهما فقط فهو متوسط، والله أعلم. غیر از آنها (صورتهای ششگانه) که دو تشبیه باقی مانده است قوتی ندارد.

و این دو تشبیه باقی مانده یکی جایی است که در آن هم ادات تشبیه و هم وجه شبه ذکر شده باشد چه این ذکر، همراه با مشبه باشد و چه بدون آن، مانند:

«**زید کالأسد فی الشجاعة**» (در این مثال، هم ادات و هم وجه شبه، همراه مشبه ذکر شده است.) و مانند: «**کالأسد فی الشجاعة**» در جایی که ما خبر از زید می‌دهیم. (در این مثال، ادات تشبیه و وجه شبه بدون مشبه ذکر شده است و هیچ قوتی ندارد.)

و بیان توانمند یا ناتوان بودن تشبیه، این است که قوّت، پدیدهٔ دو چیز است:

۱. عمومیّت ظاهری در وجه شبه.

۲. حمل مشبه به بر مشبه بدین گونه که مشبه همان مشبه‌به است.

(مقصود از عمومیّت ظاهری در وجه شبه این است که وقتی وجه شبه حذف گردد ظاهراً وجه شبه عمومیّت می‌یابد مثلاً **زید کالأسد** این گونه می‌نماید که او در همه چیز مانند شیر است نه تنها در شجاعت، گرچه باطناً وجه شبه، همان شجاعت تنهاست)

پس هر تشبیهی که این دو وجه را داشته باشد در اوج قوت است و تشبیهی که از هر دو خالی باشد بدون قوّت است و تشبیهی که یکی از این دو وجه را داشته باشد متوسط است و خداوند داناتر از همه است.

توضیح

«**و لاقوة لغيرها**»[1]: غیر از آن صور ششگانه قوتی ندارد.

آن صور ششگانه، عبارت بود از:

---

۱. توجه داشته باشید که در همهٔ نسخه‌های مختصر «لغيرها» آمده است و در برخی از نسخه‌های خطی «لغيره» بوده است لیکن تنها در مختصرهای چاپ جدید به غلط «لغيرهما» نوشته شده است نگاه کنید به مختصرهای چاپ جدید، ص۵۷ قسمت بیان، مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۵۲ و مختصرهای حاشیه‌دار، ص۳۱۷.

۱. حذف وجه شبه و ادات تشبیه همراه باحذف مشبه.

۲. حذف وجه شبه و ادات تشبیه بدون مشبه.

۳. حذف ادات تشبیه همراه با حذف مشبه

۴. حذف وجه شبه همراه با حذف مشبه

۵. حذف ادات بدون مشبه

۶. حذف وجه شبه بدون مشبه

«**بأنّه هو**» در مختصرهای حاشیه‌دار، ص۳۱۷ و مختصرهای چاپ قدیم ص۱۵۲، «**بأنّه هو**» ضبط شده است و در مختصرهای چاپ جدید و در برخی نسخه‌های شروح التلخیص، «**بأنّه هو**» آمده است.

«**فَما اشتمل علی الوجهین**»: مقصود از «**وجهین**» عمومیت ظاهری در وجه شبه و حمل مشبه‌به بر مشبه است بدین گونه که مشبه همان مشبه‌به است. ضمیر «**عنهما**» و «**احدهما**» به «**وجهین**» بر می‌گردد.

پرسش‌ها

۱. تشبیه تمثیل چگونه تشبیهی است؟

۲. تشبیه مجمل و مفصل چیست؟

۳. تشبیه مجمل، چند قسم دارد؟

۴. تشبیه قریب مُبتذل کدام است؟

۵. تشبیه بعید غریب چه تعریفی دارد؟

۶. انگیزهای عدم ظهور وجه شبه چیست؟

۷. چگونه در تشبیه قریب مبتذل تصرف می‌شود؟ آن تشبیه مورد تصرف چه نام می‌گیرد؟

۸. برای تشبیه مؤکد و مرسل چه تعریفی به یاد دارید؟

۹. تشبیه مقبول و مردود چگونه است؟

۱۰. بالاترین مراتب تشبیه در قدرت مبالغه از جهت ذکر یا عدم ذکر ارکان، کدام تشبیه است؟

قواعدی را که تاکنون دربارهٔ تشبیه خوانده‌ایم در این نمونه‌ها اجرا کنید.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلك فَهِیَ کَالحجارَةِ اَوْ أَشَدُّ قَسْوةً[1]

سپس دلهای شما بعد از این (واقعه) سخت گردید، همانند سنگ یا سخت‌تر از آن

وَهی تَجْرِی بِهِمْ فِی مَوجٍ کَالجِبال[2]

و آن [کشتی] ایشان را در میان موجی چونان کوه‌ها می‌برد.

فَانفَلَقَ فَکَانَ کُلُّ فِرقٍ کَالطَّودِ العَظیم[3]

از هم شکافت و هر پاره‌ای همچون کوهی سترگ بود.

و إذا غَشِیَهُم مَوج کالظلل[4] و چون موجی کوه آسا آنان را فرا گیرد.

لا یَسْتجیبونَ لَهُمْ بِشَیءٍ اِلاّکباسِطِ کَفَّیهِ اِلی المآءِ لِیَبلُغَ فاه و ما هو ببالِغِه[5]

هیچ پاسخی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی که دو دستش را به سوی آب بگشاید تا [آب] به دهانش برسد، در حالی که [آب] به [دهان] او نخواهد رسید.

---

۱. بقره، ۷۴.

۲. هود، ۴۲.

۳. شعراء، ۶۳.

۴. لقمان، ۳۲.

۵. رعد، ۱۴.

مَثَلُ الَّذینَ کَفَروا بِربّهم أعمالُهُم کَرَمَاد اشتَدَّتْ بِهِ الرِّیحُ فی یَومٍ عاصِفٍ[۱]

مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد.

أَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ‌اللهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرةٍ طیّبةٍ أصْلُها ثابت و فَرعُها فِی السَّماءِ[۲]

آیا ندیدی خدا چگونه مثل زده: سخنی پاک که مانند درختی پاک است که ریشه‌اش استوار و شاخه‌اش در آسمان است.

وَمَا اَمرُ السَّاعَةِ اِلاّکَلَمْحِ البَصَرِا و هُوَ أقْرَبْ.[۳]

و کار قیامت جز مانند یک چشم بر هم زدن یا نزدیکتر [از آن] نیست.

وَإنْ یَسْتَغِیثُوا یُغاثوا بِمآءٍ کالمُهْل[۴]

و اگر فریاد رسی جویند به آبی چون مس گداخته که چهره‌ها را بریان می‌کند یاری می‌شوند.

یَومَ نَطْوِی السَّمآءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ[۵]

روزی که آسمان را همچون در پیچیدن صفحهٔ نامه‌ها در می‌پیچیم.

وَاِنَّ یَوماً عِنْدَ رَبِّك کَألفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّون[۶]

و در حقیقت، یک روز [از قیامت] نزد پروردگارت مانند هزار سال است از آنچه می‌شمرید.

اللهُ نُورُ السّماواتِ و الأرضِ مَثَلُ نورهِ کَمِشکوٰةٍ فیها مصباح المصباحُ فی زجَاجَةِ الزُّجاجَةُ کَانّها کوکَبٌ دُرّیّ[۷] خداوند نور آسمانها و زمین است. مَثَل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است.

---

۱. ابراهیم، ۱۸.

۲. ابراهیم، ۲۴.

۳. نحل، ۷۷.

۴. کهف، ۲۹.

۵. انبیاء، ۱۰۴.

۶. حج، ۴۷.

۷. نور، ۳۵.

این تشبیه‌ها از سخنان مولا ـ علی ـ ﷺ ـ برگزیده شده است.

صاحِبُ السُلطان کَراکِبِ الأَسَدِ یُغْبَطُ بِمَوْقِعِه و هُوَ أعْلَمُ بِمَوضِعِهِ[1]

همنشین شاه چونان کسی است که بر شیر سوار شده است، بر مقامش غبطه می‌خورند و او به موقعیت خویش آگاه‌تر است.

الراضی بفعل قَومٍ کالدّاخِلِ فیه[2]

کسی که به کار جامعه‌ای خشنود باشد بسان یکی از افراد همان جامعه است.

فَإنَّ الصَبْرَ مِنَ الإیمانِ کَالرّأسِ مِنَ الجَسَد[3]

بی‌تردید، شکیبایی نسبت به ایمان همانند سر نسبت به بدن است.

أهل الدُّنیا کَرَکْب یُسارُ بِهِمْ و هُمْ نِیامٌ[4]

اهل دنیا چونان کاروانی هستند که آنان را سیر می‌دهند در حالی که خفته‌اند.

مَثَل الدُّنیا کَمَثَلِ الحَیَّهِ لَیِّنٌ مَسُّها و السَمُّ النّاقِعِ فی جَوفِها[5]

داستان دنیا چون داستان مار است که پوستی نرم دارد و زهری کشنده در درون.

الحِلْمُ غِطآءٌ ساتِر و العَقْلُ حُسامٌ قاطِعٌ[6]

شکیبایی پرده‌ای پوشاننده است و خِرد شمشیری بُرنده.

---

۱. نهج البلاغة، حکمت ۲۵۵.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۶.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۷۹.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۶۱.

۵. نهج البلاغه، حکمت ۱۱۵.

۶. نهج البلاغه، حکمت ۴۱۶.

- نمایه

- تعریف حقیقت
- تعریف وضع
- تعریف مجاز
- نقد و بررسی نظریهٔ دلالت ذاتی الفاظ

مقصد دوم

حقیقت و مجاز

فردا کـه پـیشگاه حـقیقت شـود پـدید شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

سعدی

الحقيقة و المجاز

هذا هو المَقْصَد الثانی مِنْ مقاصد عِلْمِ البیان، أی هذا بحث الحقيقة و المجاز و المقصود الأصلی بالنظر اِلی علم البیان هو المجاز، إذبه یتأتی اختلاف الطُرُق دونَ الحقيقة، اِلاّ أَنّها لمّا کانَتْ کـالأصل لِلْمَجاز إذا لاستعمال فی غیر ما وُضِعَ له فرع الاستعمال فیما وُضِعَ له جَرَت العادة بالبحث عن الحقيقة اَوّلاً

حقیقت و مجاز

مقصد دوم از علم بیان، بحث حقیقت و مجاز است. هدف نهایی با توجه به عـلم بـیان، مجاز است. زیرا با مجاز می‌توان یک سخن را با شیوه‌های گوناگون ارائه کرد نه با حـقیقت. لیکن چون حقیقت، برای مجاز مانند اصل است زیرا به کار بردن یک کلمه در غیر معنایی که بر آن وضع شده است فرع به کارگیری آن کلمه در معنایی است که بر آن معنی وضع شده.

از این رو چنین عادت شده که نخست، بحث از حقیقت می‌شود.

توضیح

علم بیان سه مقصد دارد:

۱. تشبیه

۲. مجاز

۳. کنایه

اکنون به مقصد دوم رسیده‌ایم.

رسالت علم بیان، ایراد یک معنی به شیوه‌های گوناگونی است که در وضوح با هم اختلاف داشته باشد و این کار با مجاز ممکن است.

«**اِذبه یتأتی اختلاف الطرُق**»: زیرا با مجاز، اختلاف شیوه‌های ایراد یک معنی ممکن و میّسر می‌شود.

«**اِلاّ انّها**»: لیکن آن حقیقت، مانند اصل برای مجاز است.

گفت: مانند اصل است چون برخی از کلمات، تنها در معنی مجازی استعمال می‌شود و در معنی حقیقی هیچ گاه به کار نمی‌رود.

استعمال کلمه در «**ماوُضعَ له**» یعنی به کارگیری واژه در معنایی که بر آن معنا نهاده شده است مثل این که کلمهٔ «ماه» را بر آن کره مخصوص به کار ببریم.

استعمال لفظ در «**غیر ما وضع له**» یعنی به کارگیری واژه بر غیر معنایی که بر آن نهاده شده است. مثل این که کسی برای محبوبش بگوید: ماه من به سفر رفته است. یا ماه من آمد.

(وَ قَدْ یُقَیّد انِ با للغویین) لیتمیزا عَنْ الحقیقة و المجاز العَقْلیین اللذین هما فی الاسناد، و الأکثر ترک هذا التقیید لئلا یتوهم اَنّهَ مقابل للشرعی و العرفی.

و گاه این حقیقت و مجاز مقیّد به لغوی می‌گردد تا از حقیقت و مجاز عقلی که در قلمرو اسناد است جدا گردد لیکن بیشتر اوقات، بدون این قید به کار می‌رود تا کسی نپندارد این حقیقت و مجاز مقابل حقیقت و مجاز شرعی است یا مقابل حقیقت و مجاز عرفی است.

«**لیتمیزا**»: تا این حقیقت و مجاز لغوی تمیز داده شوند.

«**هذا التقیید**»: مقیّد کردن به قید لغوی.

«**لئلا یتوهم اَنّه مقابل للشرعی و ...**»

چون مراد از لغوی آن است که لغت در آن دخالت داشته باشد و لغت در شرعی و عرفی دخالت دارد پس آنها مقابل لغوی نیست.

(الحقیقة) فی الأصل فعیلٌ بمعنی فَاعِل مِنْ حَقَّ الشی إذا ثبت، أو بمعنی مفعول مِنْ حَقَقْتُه اذا أثبته، نُقِلَ اِلی الکلمة الثابتة أو المثبتة فی مکانها الأصلی، و التاءِ فیها للنقل مِنَ الوصفیة اِلی الاسمیة

کلمهٔ «حقیقت» در اصل، فعیل به معنی فاعل بوده است و از «**حَقَّ الشی**» گرفته شده است. «**حَقَّ**» به معنی «**ثبت**» است.

یا به معنی مفعول است و از «**حَقَقتُه**» به معنی «**اَثبَتْتُه**» گرفته شده است. یعنی آن را استوار ساختم یا آن را در جای خویش قرار دادم.

این کلمه از وصفیت، نقل داده شده است برای کلمه‌ای که در جای اصلی خودش ثابت باشد یا آن را ثابت داشته باشند.

و تاءِ در این کلمه (حقیقة) برای نقل از وصفیت به اسمیت است.

توضیح

کلمهٔ «**حقیقة**» در اصل، «**حقیق**» بر وزن فعیل بوده است.

شما می‌دانید که «**فعیل**» گاهی به معنی فاعل است مثل «**قتیل**» به معنی قاتل و گاه به معنی مفعول است مانند «**قتیل**» به معنی مفعول.

اکنون این کلمهٔ «**حقیق**» نیز ممکن است از «**حَقّ**» به معنی «**ثبت**» گرفته شده باشد، در این صورت «**حق**» لازم است و «**حقیق**» به معنی ثابت می‌شود. (یعنی کلمه‌ای که در جایش استوار است)

و ممکن است از «**حَقَقْتُه**» (بدون تشدید) به معنی «**اَثْبَتُه**» یعنی آن را استوار ساختم ـ که متعدی است ـ گرفته شده باشد. در این جا «**حقیق**» به معنی اسم مفعول است یعنی چیزی را که در جای اصلیش ثابت گردانده‌اند. یا چیزی را که در جای اصلیش قرار داده‌اند.

سخن دیگر این که به این کلمهٔ «**حقیق**» یک تاء افزوده شده است و «حقیقة» گشته. این «**تاءِ**» چیست؟

این تا: ناقله است. بدین معنی که در عربی گاهی یک وصفی را اسم، قرار می‌دهند و برای

این که نشان بدهند این کلمه، دیگر وصف نیست و اسم است تاء به آن می‌افزایند. مثلاً کلمهٔ «ذبیح» وصف است برای هر حیوانی که ذبح شده است چه گاو چه شتر و چه گوسفند و... لیکن این کلمه را در گوسفند مذبوح به کار برده‌اند و تاء بر آن افزوده‌اند تا بگویند: «**ذبیحة**» دیگر وصف نیست اسم است برای گوسفند ذبح شده در اینجا نیز «تاءِ» به کلمهٔ «**حقیق**» افزوده‌اند تا بگویند: «**حقیقة**» دیگر وصف نیست و تنها اسم است برای کلمه‌ای که بر جای اصلیش یعنی معنی موضوع له خویش به کار رفته است.

و هی فی الاصطلاح (الکلمة المستعملة فیما) أی معنی (وضعت) تلك الکلمة (له فی اصطلاح التخاطب) أی وضعت له فی اصطلاحٍ به یقع التخاطب بالکلام المشتمل علی تلك الکلمة

و حقیقت، در اصطلاح، واژه‌ای است که در معنایی که در اصطلاح تخاطب برای آن قرار داده شده به کار رود.

یعنی در معنایی به کار رود که برای آن قرار داده شده است در اصطلاحی که گفتگو با سخن دارای آن کلمه شکل می‌گیرد.

توضیح

«**اصطلاح تخاطب**»: یعنی اصطلاحی که با آن اصطلاح گفتگو می‌شود و بر اساس آن حرف می‌زنند و سخن می‌گویند.

هر لغتی دارای اصطلاحات ویژه و کاربردهای خاص است به این اصطلاحات، اصطلاح اهل لغت می‌گویند.

اصل شرع، دارای اصطلاحات ویژه‌ای هستند که به آنها اصطلاح اهل شرع یا متشرعه می‌گویند. همهٔ دانش‌ها و فنون، دارای اصطلاحات خاص خود هستند. ما می‌گوییم: اصطلاح علم صرف، اصطلاح علم نحو، یا بلاغت، فیزیک، شیمی، طب، روانشناسی، متالوژی و ...

یا می‌گوییم: در اصطلاح دانشمندان صرف، نحو، بلاغت و ...

حتّی شاغلان به حرفه‌های گوناگون، اصطلاحات ویژهٔ خود را دارند.

مثل اصطلاح خیاطان، نجاران، رانندگان و ...

به این اصطلاحات که ویژهٔ دانشها و اصناف خاص است، اصطلاح عرف خاص می‌گویند.

توده‌های مردم نیز برای خویش اصطلاحاتی دارند که به آن اصطلاحات، اصطلاح عرف عام می‌گویند.

خلاصه: باید ببینیم گوینده، بر اساس چه اصطلاحی سخن می‌گوید اگر کلماتی را که به کار می‌برد در همان اصطلاح، برای همان معانی قرار داده شده باشد، حقیقت است. و اگر در آن اصطلاح برای آن معانی قرار داده نشده باشد، مجاز است.

مثلاً در عرف رانندگان، دنده برای آن وسیلهٔ خاصی به کار می‌رود که در ماشین وجود دارد و در عرف عام بر آن تکه استخوانهای ویژه‌ای که در سینه هست.

پس در اصطلاح رانندگان استعمال دنده بر همان وسیله، حقیقت است و اگر اصطلاح تخاطب، اصطلاح عرف عام باشد استعمال دنده بر آن استخوانها حقیقت می‌شود.

«**المشتمل علی تلك الکلمة**»: فراگیرندهٔ آن کلمه‌ای است که در موضوع له خویش به کار رفته است.

فالظرف أعنی فی اصطلاح متعلق بقوله وضعت و تعلقه بالمستعمله علی ما توهمه البعض ممّالا معنی له

ظرف یعنی «**فی اصطلاح**» متعلق به «**وضعت**» در کلام مصنّف است و تعلق آن به کلمهٔ «**المستعملة**» همان گونه که برخی گمان برده‌اند، بدون معنی است. چون در عبارت «**الحقیقة الکَلِمَةُ المُسْتَعمَلَة فیما وُضِعَتْ له فی اصطلاحِ التَّخاطُب**» جار و مجرور نخست یعنی «**فیما**» به «**المستعملة**» متعلق است و اگر «**فی اصطلاح**» نیز به آن متعلق باشد تعلق دو حرف جر با یک معنا به یک چیز ناشایست است.

و جهت دوم این است که: وقتی می‌گوییم: «**اسد**» در رجل شجاع استعمال شده است باید «**اسد**» دلالت کننده و دالّ باشد و رجل شجاع مدلول که چنین هم هست. لیکن وقتی می‌گوییم: «**کلمه‌ای که استعمال شده در اصطلاح تخاطب**» آنگاه اصطلاح تخاطب مدلول نیست.

«**لا معنی له**» معنایی برای این تعلق نیست.

فَاحْتَرَز بالمستعملة عن الکلمة قبل الاستعمال، فانّها لاتسمّی حقیقةً و لامجازاً

مصنّف، با قید «**المستعملة**» از کلمه، پیش از استعمال پرهیز کرد.

چون کلمه، پس از وضع و پیش از استعمال نه حقیقت است نه مجاز.

و بقوله: «فیما وضعت له» عن الغلط نحو: خذ هذا الفَرَسَ مُشیراً اِلی کتاب

و با قید «**فیما وضعت له**» از غلط پرهیز کرد. مثل این که کسی اشاره به کتابی کند و بگوید: «این اسب را بگیر» در این مثال، «**فرس**» غلط به جای کتاب استعمال شده است و با قید «**فیما وضعت له**» از تعریف حقیقت خارج می‌گردد.

و عَنِ المجاز المستعمل فیما لم یوضع له فی اصطلاح التخاطب و لا فی غیره، کالأسد فی الرجل الشجاع، لأنّ الاستعارة و إن کانت موضوعة بالتأویل اِلاّ أنَّ المفهوم مِنْ اطلاق الوضع إنّما هو الوضع بالتحقیق

و همین گونه با قید «**فیما وضعت له**» احتراز کرد از مجازی که نه در معنای موضوع له خویش در اصطلاح تخاطب به کار رفته است و نه در معنای موضوع له در غیر اصطلاح تخاطب. مانند واژهٔ شیر که برای مرد شجاع به کار می‌بریم.

(این استعمال، استعاره است) و استعاره گر چه موضوع له تأویلی دارد، لیکن آن چه از کار برد بدون قید موضوع له فهمیده می‌شود وضع تحقیقی است نه وضع تأویلی.

توضیح

اگر مرد شجاعی بیاید و ما بگوییم: «**جاءَ الأسد**» استعمال «**اسد**» برای مرد شجاع در این تعبیر، استعاره است و در هیچ اصطلاحی چه اصطلاح تخاطب و چه اصطلاح غیر تخاطب «**اسد**» برای مرد شجاع وضع نشده است.

بنابراین «**اسد**» که استعاره و مجاز است مثل غلط، با قید «**فیما وضعت له**» از تعریف حقیقت خارج می‌شود.[1]

خوب اکنون ممکن است شما بگویید: «**اسد**» استعاره است و استعاره موضوع له و وضع تأویلی دارد بدین گونه که ما ادّعا می‌کنیم داخل شدن مشبه را در جنس مشبه به و این که مشبه نیز فردی از افراد مشبه به است. مثلاً می‌گوییم: جنس «**اسد**» دو گونه مصداق دارد:

۱. مصداق‌های متعارف و شناخته شده که در جنگلها زیست می‌کنند.

۲. مصداق‌های غیر متعارف که با آن شکل ویژه نیستند مثل مردان شجاع.

---

۱. این نوع مجازها، مجاز مطلق است.

پاسخ ما این است که:

با این تأویل، ما واژهٔ «**اسد**» را فراگیر ساختیم به گونه‌ای که شامل مرد شجاع نیز بشود لیکن وقتی می‌گوییم: «**فیما وضعت له**»

و کلمهٔ وضع را بدون قید به کار می‌بریم فقط شامل وضع تحقیقی می‌شود و وضع تأویلی استعاره را فرا نمی‌گیرد.

«**اطلاق الوضع**»: مطلق آوردن کلمهٔ «**وضع**» «**موضع له**» «**فیما وضعت له**» و مانند اینها. یعنی این که کلمهٔ وضع و مشتقات آن را بدون قید بیاوریم. مقصود از «**وضع تحقیقی**» همان وضع اصلی آن است.

و احترز بقوله: فی اصطلاح التخاطب عَنِ المجاز المستعمل فیما موضوع له فی اصطلاح آخر غیر الاصطلاح الذی به التخاطب کالصلاة اذا استعملها المخاطِبُ بِعُرْفِ الشرع فی الدّعاءِ فانّها تکون مجازاً لاستعماله فی غیر ما وضع له الشرع أعنی الارکانَ المخصوصة و ان کانت مستعملة فیما وضع له فی اللغة.

مصنّف با قید «**فی اصطلاح التخاطب**» پرهیز کرد از مجازی که در معنای موضوع له خود به کار رفته است اما در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب. مثلاً اگر شخصی که بر اساس اصطلاح اهل شرع سخن می‌گوید واژهٔ «**صلاة**» را در دعا به کار ببرد. در این جا واژهٔ «**صلاة**» در موضوع له لغوی خویش به کار رفته است لیکن حقیقت نیست و مجاز است چون در غیر موضوع له خود در شرع که اعمال ویژه است، به کار رفته گرچه در موضوع له لغویش استعمال شده است.

خلاصه

واژهٔ «**صلاة**» در عرف اهل شرع حقیقت در ارکان مخصوصه یعنی همان اعمال ویژه چون تکبیر و رکوع و سجود و... است و اگر کسی که بر اساس عرف شرع سخن می‌گوید یعنی اصطلاح تخاطب او اصطلاح اهل شرع است «**صلاة**» را به معنی دعا به کار گیرد آنگاه این کلمهٔ «**صلاة**» مجاز می‌شود گرچه «**صلاة**» به معنی دعا در اصطلاح اهل لغت، حقیقت است لیکن آن اصطلاح، اکنون اصطلاح تخاطب نیست.

«**المخاطِبُ بُعرْفِ الشَرع**»: کسی که بر اساس عرف شرع سخن می‌گوید. توجّه داشته باشید

که «**مخاطِب**» به کسر «**طاءِ**» به معنی گوینده و خطاب کننده است.

ضمیر «**لاستعماله**» به «**مخاطب**» به کسر طاءِ بر می‌گردد.

(والوضع) أي وضع اللفظ (تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه) أي ليدلّ بنفسه لابقرينة تنضم اليه و معنى الدلالة بنفسه اَنْ يكون العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى عند اطلاق اللفظ

و «**وضع**» یعنی وضع لفظ، مشخص کردن لفظ است برای این که به تنهایی و بدون قرینه بر معنایی دلالت کند و معنی دلالت بنفسه این است که دانستن تعیین لفظ، برای معنی خاص، کافی باشد در فهمیدن معنی هنگامی که لفظ، بدون قرینه استعمال گردد.

توضیح

«**وضع**» یعنی قرار دادن و نهادن. «**وضع**» گاهی در علائم و نشانه‌های ویژه است، مثل همهٔ نشانه‌ها و علامت‌هایی که مراکز پلیس و ادارهٔ راهنمایی برای رانندگان و رانندگی وضع کرده‌اند.

یا نشانه‌های دیگری که مراکز علمی و فنّی جهان برای مسائل ویژه قرار داده‌اند مانند آژیرهای مخصوص. یا وضع لفظ است مثل این که در فارسی کلمهٔ «رایانه» را برای «کامپیوتر» و واژهٔ «یارانه» را برای سوبسید وضع کرده‌اند.

معنی وضع این است که: کلمه بدون پیوستن به قرینه‌ای بر معنی ویژهٔ خود دلالت کند، و همین که کسی بداند «رایانه» را برای «کامپیوتر» وضع کرده‌اند، کافی است تا با شنیدن «رایانه» کامپیوتر را بفهمد.

«**اطلاق اللفظ**» مطلق و بدون قرینه آمدن لفظ.

و هذا شامل للحرف أيضاً، لأنانفهم معاني الحروف عند إطلاقها بعد علمنا بأوضاعها إلاّ أن معانيها ليست تامة في أنفسها، بل تحتاج اِلى الغير بخلاف الاسم و الفعل،

و این تعریف که برای وضع شد حرف را نیز چون اسم و فعل فرا می‌گیرد زیرا هنگامی که حروف، بدون قرینه استعمال می‌شود اگر ما از وضع حروف آگاه باشیم معانی آنها را می‌فهمیم لیکن معانی حروف، تامّه نیست و بر خلاف اسم و فعل نیاز به غیر دارد.

«**هذا**»: این تعریف، شامل وضع در حروف می‌شود.

«**أيضا**»: مثل اسم و فعل.

ضمیر «**إطلاقها**» و «**اوضاعها**» و «**معانیها**» به «**حروف**» بر می‌گردد و ضمیر «**أنفسها**» به «**معانی**» مقصود از معانی حروف مثلاً معنای ظرفیّت در «**فی**» و معنای ابتداییت در «**من**» است.

«**بل تحتاج إلی الغیر**»: مثلاً «**مِنْ**» برای فهماندن ابتداییت نیاز به اضافه شدن به کلمهٔ دیگر دارد و همان کلمه در این بحث، متعلق خوانده می‌شود.

نَعَم لایکون هذا شاملاً لوضع الحرف عند مَنْ یجعل معنی قولهم: الحرف ما دلّ علی معني في غیره ـ أنّه مشروط فی دلالته علی معناه الافرادی ذکر مُتَعَلَّقه

آری، این تعریف مصنّف، شامل وضع حرف نمی‌شود پیش کسی که دربارهٔ این سخن نحویان: «حرف کلمه‌ای است که دلالت بر معنایی می‌کند که در غیر آن وجود دارد» گفته است: دلالت حروف بر معنای افرادی خویش مشروط به ذکر متعلق است.

آسان سازی

نحویان دربارهٔ حرف گفته‌اند: «**الحرف ما دلَّ علی معنی فی غیره**»

ابن حاجب[1] واژهٔ «فی» را در این تعریف به معنای سببیّت گرفته است. بنابر عقیدهٔ ابن حاجب «حرف کلمه‌ای است که به سبب غیرش، دلالت بر معنا می‌کند» یعنی دلالت استقلالی ندارد و بدون ضمیمه شدن غیر، مفید معنا نیست. بنابراین نظریه، تعریفی که مصنّف برای وضع کرد و گفت: «**تعیین اللفظ للدلالة علی معنی بنفسه**» شامل وضع حروف نمی‌گردد، چون حروف، دلالت بر معنی بنفسه ندارد و به واسطهٔ غیر، معنایش فهمیده می‌شود لیکن شیخ رضی ـ رحمةالله علیه ـ «فی» در جملهٔ «**الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره**» را برای ظرفیّت گرفته است. یعنی حرف، کلمه‌ای است که دلالت می‌کند بر معنایی که در غیرش وجود دارد. مثل «**قد**» که دلالت بر تحقیق یا تقلیل می‌کند مثلاً در «**قد قام**» یا «**قد یقوم**» و «**ال**»، دلالت بر تعریف می‌کند مثلاً در «**الرّجل**»

---

۱. ابن حاجب، اصالتاً کُرد بوده است وی در سال پانصد و هفتاد یا هفتاد و یک در «اسنا» که یکی از شهرهای مصر است متولد شد و عمرش را در مصر و سوریه سپری کرد. از آثار اوست:

«الامالی» «الشافیه» «شرح مفصل زمخشری» «الکافیه» «الوافیه» و جز اینها برای تحقیق بیشتر نگاه کنید به ریحانة الادب. ج۷، ص۴۵۹، ۴۶۰ و ۴۶۱.

بنابر نظر شیخ رضی ـ رحمة الله علیه ـ[1] حرف، معنای استقلالی دارد و تعریف مصنّف برای وضع، شامل وضع حرف نیز می‌گردد.

معنای افرادی در برابر معنای ترکیبی است. مثلاً معنای افرادی «حسن» در تعبیر «**جاء حسن**» دلالت بر شخص اوست و معنای ترکیبی آن فاعلیت است.

معنای افرادی حروف، مثل ابتدائیت، ظرفیّت، تحقیق، تقلیل و ...[2]

«**هذا**»: این تعریف.

«**عندمَنْ**»: مقصود از «**مَنْ**» ابن حاجب است.

«**دلالته**»: دلالت حرف.

«**ذکر متعلقه**»: ذکر غیر که وابسته به آن حرف است.

(فَخَرج المجاز) عَنْ اَن یکون موضوعاً بالنسبة اِلی معناه المجازی (لأَنّ دلالته) علی ذلك المعنی اِنّما تکون (بقرینة) لابنفسه

بنابراین، مجاز از تعریف وضع بیرون رفت چون مجاز، برای معنای مجازیش وضع نشده است و دلالتش بر آن معنی تنها به کمک قرینه است نه به تنهایی.

ضمیر «**دلالته**» به مجاز بر می‌گردد. مثلاً هنگامی که مرد شجاعی می‌آید و ما می‌گوییم: «**جاءَ اَسَدٌ**» این «**اسد**» به کمک قرینه بر آن مرد شجاع دلالت می‌کند.

(دون المشترك) فانّه لَمْ یَخرج، لانّه قد عُیّنَ للدلالة علی کلٍّ مِنَ المعنیین بنفسه و عدم فهم أحد المعنیین بالتعیین لعارض الاشتراك لا ینا فی ذلك فالقُرءُ مثلاً عُیِّنَ مَرَةً للدلالة علی الطُهر بنفسه و مرةً اُخری للدلالة علی الحیض بنفسه، فیکون موضوعاً بالتعیین[3]

---

۱. محمد علی مدرس تبریزی در وصف شیخ رضی نوشته است: استرآبادی، محمّد بن حسن ـ شفیعی امامی استر آبادی ملقب به نجم الائمة و نجم الدین و رضی الدین، معروف به رضی و فاضل رضی و شارح رضی، از مشاهیر نحوییّن و علمای عربیّه می‌باشد که محقق و مدقّق از نوادر زمان، عجائب جهان، مایهٔ افتخار عجم بر عرب، شیعه بر دیگر فِرَق اسلامیّه بود در معرفت مراتب عالیهٔ علمیّهٔ او معرّفی بهتر از تألیفات خودش نمی‌باشد. از تألیفات اوست.

۱. شرح شافیهٔ ابن حاجب. ۲. شرح قصائد سبعه ابن الحدید. ۳. شرح کافیهٔ ابن حاجب. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج۲، ص۳۱۵.

۲. برای تحقیق بیشتر در معنی حروف، نگاه کنید به شرح الکافیه ج۱، ص۹ و ج۲، ص۳۱۹.

۳. در مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۵۳، مختصرهای حاشیه‌دار، ۳۲۰، فیکون موضوعاً بالتعیین. آمده است و در مختصرهای چاپ جدید ۵۹ «بالتعیین» ندارد.

ولی لفظ مشترک، از تعریف وضع بیرون نمی‌رود چون لفظ مشترک به تنهایی و بدون قرینه برای هر یک از دو معنا معین شده است و این که ما به جهت عارض شدن اشتراک بر آن، یکی از دو معنا را به طور مشخّص نمی‌فهمیم با این معیّن شدن و وضع منافات ندارد.

مثلاً «قُرءْ» یک بار برای دلالت کردن بر پاکی به تنهایی و بدون قرینه معین شده است و یک بار به تنهایی برای دلالت کردن بر حیض پس مشترک، برای هر یک از معنایش به طور مشخص وضع شده است.

توضیح

ما یک مشترک لفظی داریم و یک مشترک معنوی. به الفاظی که معنایی کلّی دارند و بر افراد بسیاری صدق می‌کنند، مشترک معنوی می‌گویند؛ مثل حیوان، انسان و... و مشترک لفظی به الفاظی می‌گویند که برای بیشتر از یک معنا جدا جدا وضع شده است. مانند واژهٔ «قُـرء» در عربی که هم برای پاک شدن زن از عادتهای ماهانه وضع شده است و هم برای خون دیدن و عادت ماهانه‌اش.

و مثل «**جارية**» که هم برای کشتی وضع شده هم برای کنیز.

و مانند «**عین**» که برای چشم، چشمه، ترازو و... وضع شده است.

و در فارسی «**مهر**» که هم برای علاقه وضع شده هم برای یکی از ماه‌های سال و هم برای خورشید. و مثل واژهٔ «**شیر**» که هم برای شیر بیابان و هم برای شیر آشامیدنی و هم برای شیر آب وضع شده است.

استعمال الفاظ مشترک در همهٔ معانی آنها حقیقت است چون برای هر کدام جداگانه وضع شده است و «**بنفسه**» بر آنها دلالت دارد و اگر قرینه در آن به کار رود برای تعیین است و در اصل معنی تأثیری ندارد.

«**لعارض الاشتراك**»: اشتراکی که عارض شده است.

و فی کثیر مِنَ النّسخ بدل قوله ـ دونَ المشترك ـ دونَ الکنایة و هو سهو، لانّه اِنْ اُرید اَنَّ الکنایة بالنسبة اِلی معناها الأصلی موضوعة فکذا المجاز ضرورة أنَّ الأسد فی قولنا: رأیت أسداً یرمی ـ موضوع للحیوان المفترس و إنْ لَمْ یستعمل فیه و إنْ أرید أنّها موضوعة بالنسبة اِلی معنی الکنایة أعنی لازم المعنی الأصلی ففساده ظاهر لانّه لایدلّ علیه بِنَفسه بل بواسطة القرینه

و در بسیاری از نسخه‌ها به جای «**دون المشترك**» تعبیر «**دون الکنایه**» آمده است و این، پدیدهٔ غفلت و فراموشی است. چون اگر مقصود این باشد که کنایه،نسبت به معنی اصلیش وضع شده است، پس مجاز نیز این‌گونه است. بدیهی است «**شیر**» در جملهٔ «**شیری را دیدم که تیر می‌افکند**» برای حیوان درنده وضع شده است گر چه در آن معنا به کار نرفته.

و اگر مراد این باشد که کنایه نسبت به معنی کنایی یعنی برای لازم آن معنی اصلی وضع شده است که تباهی این سخن آشکار است.

زیرا لفظ، به تنهایی بر آن لازم دلالت نمی‌کند بل به واسطهٔ قرینه دلالت می‌کند.

توضیح

در عبارت مصنّف آمده بود: «**فخرج المجاز دونَ المشترک**» یعنی از تعریف وضع، مجاز خارج گشت ولی لفظ مشترک خارج نشد. لیکن در بسیاری از نسخه‌های کهن به جای «**دون المشترك**» عبارت «**دون الکنایه**» بوده است. یعنی مجاز از تعریف وضع خارج گشت ولی کنایه از تعریف خارج نشد. شارح می‌گوید: «**دون الکنایه**» پدیدهٔ سهو است.

اکنون برای این که خوب بحث آشکار گردد، در آغاز به تعریف کنایه می‌پردازم. کنایه به نظر مصنّف «لفظی است که از آن، لازم معنایش اراده شده است.» مثلاً می‌گوییم: «حسن درِ خانه باز است» ولی لازم آن را که مهمان نواری است، اراده می‌کنیم.

شارح می‌گوید: این که شما می‌گویید کنایه، از تعریف وضع خارج نگشته است آیا مرادتان این است که کنایه نسبت به معنای اصلیش وضع شده است که مجاز نیز همین گونه است مثلاً «اسد» در «رأیت اسداً یرمی» برای شیر جنگل وضع شده است. لیکن اکنون در آن معنی به کار نرفته است و آشکار است که برای معنای کنایی یعنی لازم معنای اصلی نیز وضع نشده چون بدون قرینه بر آن دلالت نمی‌کند.

«**اِنْ اُرید انّها**»: ضمیر «**انّها**» به کنایه بر می‌گردد.

ضمیر «**ففساده**» به «**اراده**» بر می‌گردد که از «**اُرید**» به دست می‌آید.

«**لا یدلّ علیه**»: بر آن لازم دلالت نمی‌کند.

لایقال معنی قوله بنفسه ـ أي مِنْ غیر قرینةٍ مانعةٍ عَنْ إرادة الموضوع له أو مِنْ غیر قرینة لفظیة، فعلی هذا یخرج مِنَ الوضع المجاز دون الکنایة لانّا نقول: أخذ الموضوع فی تعریف الوضع فاسد للزوم

الدور، وكذا حصر القرينة فی الفظی، لأنَّ المجاز قد تكون قرينته معنوية.

گفته نشود: معنای «**بنفسه**» در تعریف وضع، این است که قرینهٔ مانع از ارادهٔ موضوع له نداشته باشد یا قرینهٔ لفظیه نداشته باشد با این تفسیر برای «**بنفسه**» مجاز، از تعریف «وضع» خارج می‌گردد و کنایه خارج نمی‌شود. (پس نسخهٔ دونَ الکنایه صحیح می‌شود.)

ما در پاسخ این تفسیر می‌گوییم: به کارگیری لفظ «**موضوع**» در تعریف «**وضع**» فاسد است چون مستلزم «**دور**» می‌گردد و همین گونه منحصر ساختن قرینهٔ مجاز در قرینه لفظی صحیح نیست زیرا قرینهٔ مجاز گاهی معنوی است.

توضیح

اکنون ممکن است کسی برای توجیه صحّت «**دون الكناية**» بگوید: مصنّف در تعریف وضع گفت: «**تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه**»: مشخص کردن لفظ است برای دلالت کردن بر معنایی به تنهایی و بدون قرینه. اکنون این «**بنفسه**» می‌تواند یکی از این دو معنا را داشته باشد:

۱. بدون قرینه‌ای که مانع از ارادهٔ معنای حقیقی باشد.

۲. بدون قرینهٔ لفظیّه.

و با هر یک از این دو معنا «**دون الکنایه**» صحیح است. به این شرح که ما دوگونه قرینه داریم یکی قرینهٔ مانعه که مانع از ارادهٔ معنی حقیقی می‌شود و یکی قرینهٔ معینّه که معنای مراد را مشخص می‌کند

وقتی مقصود از «**بنفسه**» بدون قرینهٔ مانعه باشد که در مجاز به کار می‌رود «**دون الکنایه**» صحیح است، چون قرینهٔ کنایه، مانعه نیست و معیّنه است. از این رو کنایه از تعریف وضع خارج نمی‌گردد.

و قرینه، یا لفظی است یا معنوی. اگر «**بنفسه**» را به معنی بدون قرینهٔ لفظیّه بگیریم باز هم «**دون الکنایه**» صحیح می‌شود چون قرینهٔ مجاز پیوسته قرینهٔ لفظی است و قرینهٔ کنایه، پیوسته معنوی است از این رو «کنایه» از تعریف وضع خارج نیست.

شارح به هر دو توجیه پاسخ می‌دهد. امّا توجیه اول که این بود «**بنفسه**» به معنای بدون قرینهٔ مانعه است نه بدون قرینهٔ معیّنه. پس مجاز که قرینه‌اش مانعه است خارج می‌گردد و

کنایه که قرینه‌اش معینّه است، خارج نمی‌گردد.

اکنون شارح در پاسخ این توجیه می‌گوید: اگر «**بنفسه**» را به این معنا بگیریم «**موضوع**» را در تعریف «**وضع**» به کار برده‌ایم و این «**دور**» می‌شود.

بدین سان که اگر به جای «**بنفسه**» عبارت «**بـدون قـرينهٍ مـانِعَةٍ عـن ارادة المـوضوع له**» را بگذاریم، تعریف وضع این گونه می‌شود: «**الوضع تعيين اللفظ للدّلالة على معنى بدون قرينَةٍ عَنْ ارادة الموضوع له**»

دقّت کنید در تعریف وضع، کلمهٔ «**موضوع له**» به کار رفته است که مشتق از «**وضع**» است و این می‌شود «**دور**» یعنی «**وضع**» را باید باموضوع له بشناسیم و «**موضوع له**» را با وضع، و این تکیهٔ متقابل به یکدیگر در تعریف نادرست است. امّا به توجیه دوم که گفت: «**بنفسه**» به معنی بدون قرینهٔ لفظیّه است و چون قرینهٔ کنایه معنویه است از تعریف وضع، خارج نمی‌گردد، پاسخ می‌دهد که: قرینهٔ مجاز نیز گاهی معنوی است. مانند: «**يَدُاللهِ فوقَ أَيْديهِمْ**»[1]

در این جا به قرینهٔ معنوی که محال بودن جسم داشتن خداست می‌فهمیم که استعمال «**يد**» مجاز است.

«**أخذ الموضوع**»: یعنی به کار گرفتن لفظ «**موضوع له**» در تعریف وضع.

لايقال: معنى الكلام أنّه خَرَجَ عَنْ تعريف الحقيقة المجاز دونَ الكناية فانّها أيضاً حقيقة على ما صَرَّح به صاحب المفتاح، لأنّا نقول: هذا فاسدٌ على رأى المصنّف، لأنّ الكناية لَمْ تُستعمل عنده فيما وضع له، بل إنّما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز إرادة الملزوم و سيجيء لهذا زيادة تحقيق.

باز در توجیه صحّت «**دونَ الكناية**» ممکن است کسی بگوید: معنی سخن مصنّف که گفت: «**فَخَرَجَ المجازُ دونَ الكناية**» این است که: مجاز از تعریف حقیقت خارج شد لیکن کنایه خارج نشد چون کنایه نیز بر اساس آن چه سکاکی در کتاب مفتاح به آن تصریح کرده است، حقیقت است.

ما در پاسخ چنین توجیهی می‌گوییم: این سخن یعنی حقیقت بودن کنایه به نظر مصنّف فاسد است زیرا کنایه، به عقیدهٔ مصنّف، در ما وضع له به کار نرفته است بل در لازم موضوع له

---

۱. فتح، ۱۰.

به کار رفته است و ارادهٔ ملزوم با آن جایز است در این باره پژوهش گسترده‌تر خواهد آمد.[۱]

خلاصه: اگر کسی بگوید: «**دون الکنایه**» صحیح است چون به عقیدهٔ سکاکی، کنایه، حقیقت است و از تعریف خارج نمی‌گردد. پاسخ می‌گوییم: کنایه به عقیدهٔ سکاکی حقیقت است. لیکن به عقیدهٔ مصنّف، حقیقت نیست چون در لازم معنی موضوع له به کار رفته است نه در خود موضوع له.

(والقول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره فاسد) یعنی ذَهَبَ بعضهم[۲] **اِلی أنّ دلالة الألفاظ علی معانیهالا تحتاج إلی الوضع، بل بین اللفظ و المعنی مناسبة طبیعیّةٌ تقتضی دلالة کلِّ لفظ علی معناه لذاته**

و حکم به این که لفظ، دلالت ذاتی دارد (نه وضعی) ظاهراً فاسد است.

یکی از دانشمندان گفته است: دلالت الفاظ بر معانی آنها نیاز به وضع ندارد بل میان لفظ و معنی یک مناسبت طبیعی وجود دارد که دلالت ذاتی هر واژه‌ای را بر معنایش اقتضاءِ می‌کند.

فَذَهَبَ المصنّف و جمیع المحققین اِلی أنَّ هذا القول فاسدٌ مادام محمولاً علی ما یفهم منه ظاهراً لأنَّ دلالة اللفظ علی المعنی لوکانت لذاته کدلالته علی اللافظ لَوَجَبَ ألاّ تختلف اللغّات باختلاف الأمم، و أن یفهم کلُ اَحَدٍ معنی کلّ لفظ لعدم انفکاك المدلول عن الدلیل و لأمتنع أن یُجعل اللفظ بواسطة القرینة بحیث یدلّ علی المعنی المجازی دون الحقیقی لأنّ ما با لذات لایزول بِالغیر، و لامتنع نقله مِنْ معنی اِلی معنی آخر بحیث لایفهم منه عند الاطلاق إلاّ المعنی الثانی

سر انجام مصنّف و همهٔ پژوهشگران گفته‌اند: این سخن تا هنگامی که بر آن چه از ظاهرش فهمیده می‌شود، حمل می‌گردد، فاسد است. (آنچه ظاهراً فهمیده می‌شود باطل است.)

برای این که دلالت لفظ بر معنی اگر مانند دلالت آن بر گوینده‌اش ذاتی بود، می‌بایست:

۱. ملّتهای گوناگون زبانها و لغات گوناگون نداشته باشند.

---

۱. در باب کنایه، مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۸۲، مختصرهای حاشیه‌دار، ص۳۷۶، و مختصرهای چاپ جدید، ص۱۲۳ قسمت بیان.

۲. این عقیده عبّاد بن سلیمان صیمریّ است. که واژه‌ها به طور قراردادی و وضعی بر معنا دلالت نمی‌کنند بل پیوند لفظ و معنا یک پیوند طبیعی و ذاتی است.

(چون دلالتهای طبیعی و ذاتی در همهٔ جای دنیا یکسان است. در همه جای دنیا گفتار، دلالت بر گوینده می‌کند. در همه جای دنیا تغییرِ رنگ چهره دلالت بر تغییر حالت می‌کند در همهٔ ملل، گریه، نشانهٔ انقباض روحی و خنده جلوهٔ انبساط روحی است پس این که ملتهای گوناگون، زبانهای مختلف دارند یا بهتر است بگویم: یک واژه در چند زبان چند معنی دارد. مثلاً «سو» در ترکی به معنی آب، در فارسی به معنی طرف و در عربی به معنی بد است.

«**شهر**» در فارسی به معنی محل زندگی توده‌های مردم و در عربی به معنی سی روز (ماه) است.

«**دود**» در عربی به معنی کرم، در فارسی، غبار بر انگیخته شده از آتش و به زبان هندی معنی شیر آشامیدنی است.

۲. همهٔ مردم باید همهٔ الفاظ را بدانند زیرا مدلول از دلیل جدا نمی‌شود.

(دلیل، لفظ است و مدلول معنا همان گونه که حرارت، از آتش جدا نمی‌شود.)

۳. باید نتوان لفظی رابه کمک قرینه به گونه‌ای ساخت که بر معنی مجازی دلالت کند چون آن چه راکه ذاتی است نمی‌توان به کمک غیر، تغییر داد. (یعنی نمی‌توان به کمک قرینه، لفظ را دال بر معنی مجازی کرد.)

۴. باید نقل یک واژه از معنایی به معنای دیگری به شکلی که تنها از آن معنای دوم فهمیده شود، ممکن نباشد. (یعنی دیگر نقل لغوی، عرفی و شرعی شکل نگیرد و منقول نداشته باشیم.)

نکته‌ها

۱. گفت: تا هنگامی که حمل بر ظاهر شود، فاسد است چون می‌توان آن را تأویل برد و سکاکی چنین کرده است.

۲. پذیرفتن دلالت ذاتی حروف، چهار لازمهٔ فاسد داشت بنابراین وقتی این چهار لازم را نفی کردیم ملزوم یعنی دلالت ذاتی حروف نیز نفی می‌شود.

بیان چهار لازمهٔ دلالت ذاتی حروف، با این واژه‌ها شروع شد:

۱. «**لَوَجَبَ...**» باید اختلاف لغات نباشد.

۲. «**واَن یفهم...**» باید همهٔ مردم، همهٔ لغات را بفهمند.

۳. «**و لأمتنع اَن يجعل**...» باید دلالت مجازی نباشد.

۴. «**ولا متنع نقله** ...» باید منقول، وجود نداشته باشد.

(وقَدْ تأوله) أى القول بدلالة اللفظ لذاته (السكاكى) أى صرفه عن ظاهره و قال: إنّه تنبيه على ما عليه أئمة عِلْمَى الاشتقاق و التصريف مِن أنَّ للحروف فى أنفسها خَوَاصّ بها تختلف كالجَهْر و الهَمْس و الشدّة و الرخاوة و التوسط بينهما و غير ذلك، و تلك الخواص تقتضى اَنْ يكون العالم بها إذا أخذ فى تعيين شىءِ مركب منها لمعنى لايُهْمِل التناسب بينهما قضاءِ لِحَقِ الحكْمَةِ

دلالت ذاتی لفظ را سکاکی تأویل کرده است یعنی از ظاهرش برگردانده. وی گفته است: این سخن، آگاهی دهنده بر چیزی است که پیشوایان دو علم استقاق و صرف بر آنند. آنان گفته‌اند: حروف، ذاتاً ویژگیهای گوناگونی دارند، مانند: «جَهْر»، «هَمْس»، «شدّت»، «رخاوه» و آن چه میانه اینهاست و غیر اینها.

این ویژگیها اقتضا می‌کند کسی که به آنها آگاه است هنگامی که می‌خواهد از این حروف، کلمه‌ای بسازد تا بر معنایی دلالت کند مناسبت بین حروف و معنا را نادیده نمی‌گیرد تا حق حکمت ادا شود.

توضیح

«علم اشتقاق»: علمی است که انتساب برخی از واژه‌ها را به برخی دیگر بررسی می‌کند و اصل و فرع آنها را مشخص می‌سازد.

و «علم صرف» علمی است که احوال مفردات را از حیث حروف و هیئت می‌کاود.

«**جَهْر**»: به حروفی که با آهنگ و آوای قوی ادا می‌شود حروف مجهوره می‌گویند. اگر یکی از این حروف، پس از همزه واقع شده باشد و به آن حرف وقف شود، آن آهنگ قوی فهمیده می‌شود، مانند: **أب** و **أخ**. به عبارت دیگر: جهر: ارتعاش تارهای صوتی و در نتیجه ایجاد صوتی نسبتاً قوی در خلال تلفظ حروف است.

«**هَمْس**»: خارج شدن حروف با آوا و آهنگ ضعیف است یا به تعبیر دیگر: «عدم ارتعاش تارهای صوتی در خلال تلفظ حرف. غیر از حروفی که صفت جهر دارند بقیهٔ حروف دارای این صفت است. که در عبارت «**فَحَثَّهُ شخصٌ سَكَتَ**» جمع شده است.»

«**شدّت**»: در اصطلاح تجویدی: «حبس شدن جریان صوت در خلال تلفّظ حروف است.»

حروف شدیده در این جمله، گرد آمده است: «اجدت طبقك». وابستگی تامّ این حروف به مخرجشان باعث می‌گردد هنگام قرار گرفتن مخارج این حروف روی هم، کاملاً قطع شود.

«رخاوت» و **«رخوت»**: در لغت به معنای سستی و نرمی و در اصطلاح تجویدی عبارت است از «جریان داشتن صوت در خلال تلفّظ حرف است، عدم وابستگی تامّ این حروف به مخرجشان، باعث جریان داشتن صوت در هنگام تلفّظ آنهاست.»

«والتوسط بینهما»: توسط شدّت و رخوت. حالتی بین شدّت و رخوت است. یعنی پنج حرف: ل، ن، ع، م، ر. که در عبارت «لن عمر» جمع شده است نه جزء صفت شدّت است به این معنا که به هنگام تلفظ آنها صوت، کاملاً قطع شود و نه جزء صفت رخوت به این معنا که به هنگام تلفّظ آنها صوت کاملاً جریان داشته باشد. بل حالتی میانه دارند.

«و غیر ذلك»: غیر آنهایی که گفته شد، مانند « استعلاءِ» در اثر رعایت این صفت حرف به صورت درشت و پر حجم تلفّظ می‌شود. و مثل «استفال» که حرف، نازک و رقیق تلفظ می‌گردد.

كالفَصْم بالفاءِ الذّی هو حرف رِخوٌ لكسر الشی مِنْ غیر اَنْ یَبینَ و القَصْمُ بالقاف الذّی هو حرف شدید لكسر الشی حتّی یَبین، و أنّ لهیآت تركیب الحروف أیضا خَوَاصَّ كالفَعَلاَنِ و الفَعَلَی بِالتحریک لما فیه حركةٌ، كالنَّزَ وَاِن و الحَیَدَی و كذا باب فَعُلَ بالضم مثل شَرُفَ و كَرُمَ للأفعال الطبیعیة اللازمة

مثلا واژهٔ **«فَصْم»** بافاء که از حروف رخوه است برای شکستن بدون جدا شدن، به کار می‌رود.

و واژهٔ **«قَصْم»** باقاف که از حروف شدیده است برای شکستنی به کار می‌رود که در آن جدا شدن باشد.

برای هیئت‌ها و شکل ترکیب حروف نیز ویژگیهایی وجود دارد، مانند **«فَعَلان»** و **«فَعَلی»** با حرکت عین الفعل، برای چیزهایی به کار می‌رود که حرکت داشته باشد، مثل **«نَزَوان»** (جهش نر بر ماده) و **«حَیَدَی»** (رمیدن خر از سایه‌اش، مطلق رمیدن نشاط آمیز الاغ)

و همین گونه باب **فَعُل** (به ضم عین الفعل) مثل **شَرُف و كَرُمَ** برای افعال طبیعی و ملازم به کار می‌رود.

خلاصه: ویژگیهای حروف و هیئت و شکل ترکیبی واژه‌ها با معنای آنها پیوند و مناسبت

دارد. مثلاً حرکتهای پی‌درپی در وزن «**فَعَلان**» تلاش آمیز و حرکت خیز بودن را می‌فهمانند.

و ضمّه در باب «**فَعُلَ**» ضمیمه شدن، پیوند و ملازمت را می‌رساند.

«**ضَمّ**»: همراه شدن، پیوستن.

(والمجاز) فی الأصل مَفْعَلٌ مِنْ ـ جاز المکان یجوزه ـ اذا تعدّاه، نُقِلَ اِلی الکلمة الجائزةِ أی المتعدیة مکانها الأصلی، أوالمجوز بها علی معنی أنّهم جازوا بها و عَدّوهَا مکانها الأصلی، کذا ذکره الشیخ فی اسرار البلاغة و ذکر المصنّف أنَّ الظاهر أنّه مِنْ قولهم: جَعَلْتُ کذا مجازاً إلی حاجتی أي طریقاً لها علی أنّ معنی جاز المکان: سلکه، فَانّ المجاز طریق إلی تصور معناه

و «**مجاز**» در اصل **مَفْعَل (مَجْوَز)** بوده است و از «**جاز**» گرفته شده.[1]

(حرکت واو «**مَجْوَزْ**» به حرف ساکن پیش از آن داده شد و سپس «**واو**» قلب به الف گشت.)

وزن مَفْعَل سه استعمال دارد:

۱. اسم زمان

۲. اسم مکان

۳. مصدر **(حدث)**

شیخ عبدالقاهر جرجانی در اسرار البلاغه گفته است: این (مصدر) نقل داده شده است. به کلمه‌ای که از جای اصلی‌اش گذشته است یا آن را از جای اصلی‌اش گذرانده‌اند.

و مصنّف (در کتاب ایضاح) گفته است: ظاهراً «مجاز» از «**جَعَلْتُ کذا مجازاً اِلی حاجتی**» گرفته شده، یعنی آن را راه به سوی حاجتم قرار دادم. بر این اساس که «**جاز المکان**» به معنی پیمود مکان را باشد چون که مجاز، راه به سوی معنایی است که از آن اراده شده است. (بنابراین، مجاز اسم مکان یعنی محل عبور است و به معنی گذشت و عبور کرد نیست.)

«**اِلی تصور معناه**» یعنی آن معنایی که از آن اراده شده است. یا به عبارت دیگر: آن معنای مجازی.

خلاصه: مجاز به اعتقاد شیخ عبدالقاهر منقول از مصدر میمی به معنی حدث یعنی گذشتن یا عبور دادن است و به اعتقاد مصنّف منقول از مصدر میمی به معنی اسم مکان یعنی

---

۱. بنابر مذهب کوفیون که می‌گویند: مشتقات، از فعل گرفته می‌شود امّا بنابر مذهب بصریون، می‌گوییم: از مصدر «جاز» گرفته شده است و مصدر را در تقدیر می‌گیریم.

محل عبور است و مناسبت نقل، این است که مجاز محلّ عبور به معنای مراد است.

فالمجاز (مفرد و مرکب) و هما مختلفان فَعَرّفوا کُلاً علی حِدَةٍ (امّا المفرد فهو الکلمة المستعملة) احترز بها عن الکلمة قبل الاستعمال، فانّها لیست بمجاز و لاحقیقة (فی غیر ما وضعت له) احترز به عَنِ الحقیقة مُرْتجلاً کانَ أو منقولاً أو غیرهما و قوله (فی اصطلاح التخاطب) متعلق بقوله ـ وضعت

مجاز دوگونه است: ۱. مفرد. ۲. مرکب.

و این دو با هم تفاوت دارند از این رو دانشمندان بلاغت، آنها را جداگانه تعریف کرده‌اند.

اَمّا مجاز مفرد، کلمه‌ای است که استعمال شده باشد. مصنّف با قید «**المستعمله**» از کلمهٔ پیش از استعمال، پرهیز کرد چون کلمه پیش از استعمال نه مجاز است نه حقیقت.

استعمال شده باشد در غیر معنایی که بر آن وضع شده است. مصنّف با قید «**فی غیر ما وضعت له**» از حقیقت، احتراز کرد چه مرتجل باشد و چه منقول و چه غیر این دو. و «**فی اصطلاح التخاطب**» متعلق به «**وضعت**» است.

شرح

اکنون برای آگاهی کامل از تعریف مجاز مفرد، من آن را بر اساس بیان مصنّف یک جا می‌آورم:

فهو الکلمة المُستَعْمَلَةُ فی غیر ما وُضِعَتْ لَه فی اصطلاح التَّخَاطُبِ علی وَجْهٍ یَصِحُّ مَعَ قرینةِ عدم ارادته

مجاز مفرد، کلمه‌ای است که در غیر معنای موضوع له خویش در اصطلاح تخاطب به کار رود به گونه‌ای که صحیح باشد و همراه گردد با قرینه‌ای که نشان دهد معنای موضوع آن، اراده نشده است.

در این تعریف، پنج قید به کار رفته است:

۱. «**المستعمله**» که با آن کلمه پیش از استعمال، خارج می‌شود.

۲. «**فی غیر ما وضعت له**» که با آن حقیقت از تعریف بیرون می‌رود.

۳. «**فی اصطلاح التخاطب**» با آن حقیقتی که در «غیر موضوع له» امّا غیر از اصطلاح تخاطب به کار رفته است، خارج می‌شود.

۴. «**علی وجه یصّح**» یعنی داشتن مناسبت بین معنای حقیقی و مجازی. با این قید، غلط از

مجاز، جدا می‌شود.

۵. «**مع قرینة عدم ارادته**»: داشتن قرینهٔ مانعه. با این قید، کنایه خارج می‌شود.

«**مرتجل**»: واژه‌ای است که از آغاز، بر چیزی نهاده شده بدون نقل کردن از چیز دیگری. مانند «**سعاد**» که نام زنی بوده است و مثل «**اُدَد**» که نام مردی بود «**منقول**»: لفظی است که نخست بر یک معنا و پس از آن بر معنای دیگری به کار گرفته شده است و اکنون معنای نخست، متروک گشته است با این که بین دو معنا مناسبت وجود دارد. مثل واژهٔ «**دابّه**» که نخست بر هر جنبنده‌ای اطلاق می‌شده و اکنون در عرف عام عربی به چهارپایان «**دابّه**» می‌گویند.

«**غیر هما**»: غیر مرتجل و منقول، مشتّقات و مشترک نه مرتجل است نه منقول.

مشتّقات، مرتجل نیست چون مصادر در آنها بر معانی ویژه قرار داده شده است و منقول نیست زیرا مثلاً «**ضارب**» یا «**مضروب**» در ابتدا مشخصاً بر کسی وضع نشده است تا نقل داده شده باشد. امّا مشترک، نه منقول است نه مرتجل چون چند وضع دارد ولی بین آنها مناسبتی وجود ندارد.

قَیَّدَ بذلك لیدخل المجاز المستعمل فیما وضع له فی اصطلاح آخر، کلفظ الصلاة إذا استعمله المخاطِبُ بِعرف الشرع فی الدعاءِ مجازاً، فَاَنّه و إن کانَ مستعملاً فیما وضع له فی الجملة فلیس بمستعمل فیما وضع له فی الاصطلاح الذی وَقَعَ به التخاطب أعنی الشرع،

مصنّف، تعریف مجاز را مقیّد به قید «**اصطلاح تخاطب**» کرد تا داخل در تعریف گردد مجازی که در «**ما وضع له**» خویش استعمال شده است امّا در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب.

مانند واژهٔ «**صلاة**» اگر کسی بر اساس عرف شرع سخن بگوید و آن را در دعا به کار ببرد، مجاز است با این که در موضوع له لغوی خویش به کار رفته است لیکن در موضوع له خود در اصطلاح تخاطب یعنی اصطلاح اهل شرع، استعمال نشده است.

«**بذلك**»: اصطلاح تخاطب.

«**المخاطب**»: به کسر طاءِ یعنی گوینده.

«**فَانَّه**»: لفظ صلاة.

«**فی الجمله**»: در بعضی از اصطلاحات و آن اصطلاح اهل لغت است.

ضمیر «**به**» به اصطلاح بر می‌گردد.

وَلِيخْرج مِنَ الحقيقة ما يكون له معني آخر باصطلاح آخر، كلفظ الصلاة المستعملة بحسب الشرع فی الأركان المخصوصة فَانّه يصدق عليه أنّه كلمة مستعملة فی غير ما وضعت له لكن بحسب اصطلاحِ آخر و هو اللغة لابحسب اصطلاح التخاطب و هو الشرع

و تعریف را مقیدّ به قید «**اصطلاح تخاطب**» ساخت تا از تعریف مجاز خارج شود آن حقیقتی که دارای معنای دیگری غیر از معنای موضوع له هست لیکن در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب.

مانند لفظ صلاة اگر بر اساس عرف شرع برای اعمال ویژه یعنی نماز به کار رود حقیقت است با این که بر اساس اصطلاح اهل لغت، در معنای موضوع له خود یعنی دعا به کار نرفته است چون این، معیار نمی‌شود و معیار، اصطلاح تخاطب است که در این جا شرع بود.

توضیح

قید «**اصطلاح تخاطب**» هم قید ادخالی است و هم احترازی و اخراجی. با این قید، لفظ صلاة در ادخال قبلی داخل در تعریف مجاز شد و اکنون با این قید برخی از افراد حقیقت، از تعریف مجاز خارج می‌گردد.

به عبارت «**لِيَخْرُجَ مِنَ الحقيقة مايكون**» کاملاً دقّت کنید.

«**ما**» در «**ما يكون**» فاعل «**ليخرج**» است و «**مِنَ الحقيقة**» بیان «**ما**» است. یعنی تا خارج شود از تعریف مجاز، کلمه‌ای که آن حقیقت است.خلاصه: لفظ «**صلاة**» اگر در اصطلاح اهل شرع به معنی نماز به کار رود حقیقت است و از تعریف مجاز خارج می‌شود با این که در غیر موضوع له لغوی خویش به کار رفته است چون آن غیر موضوع‌له در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب است.

«**يصدق عليه**»: بر آن لفظ صلاة صدق می‌کند.

«**اَنّه**»: آن لفظ.

(علی وجه يصح) متعلق بالمستعمله (مع قرينة عدم ارادته أی ارادة الموضوع له (فلا بّد) للمجاز (مِنَ العلاقة) ليتحقق الاستعمال علی وجةٍ يصّح و إنّما قَيّدَ بقوله ـ علی وجةٍ يصّح ـ و اشترط العَلاقة (لِيَخْرَجُ الغلط مِنْ تعريف المجاز كقولنا: خذهذا الفرس ـ مشيراً اِلی كتاب لأن هذا الاستعمال ليس

علی وَجْه یصّح

«**علی وجهٍ یصّح**» متعلق به «**المستعمله**» است. یعنی استعمال در غیر موضوع له باید به گونه‌ای صحیح باشد. «**مَعَ قرینه عدم ارادته**» یعنی باید قرینه باشد تا دلالت کند بر این که موضوع له، اراده نشده است. پس ناگزیر مجاز باید علاقه داشته باشد یعنی بین معنای حقیقی و مجازی ارتباط، پیوند و مناسبت باشد تا استعمال به گونهٔ صحیح تحقّق یابد.

و مصنّف، تعریف مجاز را به «**علی وجهٍ یصّح**» مقیّد ساخت و علاقه راشرط دانست، تا غلط، از تعریف مجاز، خارج گردد.

مثلاً اگر بگوییم: «**خذ هذا الفرس**» و اشاره به کتاب کنیم، استعمال «**فرس**» غلط است و «**علی وجهٍ یصّح**» نیست. چون بین معنای صحیح و معنای غلط، هیچ تناسبی وجود ندارد.

(و) إنما قَیَّد بقوله مع قرینة عدم إرادته لِتَخْرُجَ (الکِنایةُ) لأنّها مستعملة فی غیر ما وضعت له مع جواز إرادة ما وضعت له.

و تعریف مجاز را مقیّد به «**قرینهٔ عدم ارادته**» ساخت. (باید قرینه برای اراده نکردن موضوع له باشد.) تا کنایه خارج گردد چون کنایه در غیر موضوع له استعمال می‌شود لیکن می‌توان موضوع له را نیز اراده کرد.

توضیح

مجاز، قرینهٔ مانعه می‌خواهد یعنی قرینه‌ای که بفهماند: معنی موضوع له ـ اراده نشده است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «**خَطَبَ اَسَدٌ فی المسجد**»: شیری در مسجد سخنرانی کرد. در این عبارت، «**خَطَبَ**» و «**فی المسجد**» قرینه است که شیر بیابان اراده نشده است.

لیکن در کنایه، وقتی می‌گوییم: «هوشنگ دست بسته است» معنای کنایی آن دست تنگی، ناتوانی و ناداری است. در این جا می‌توان معنی صریح آن یعنی دست بسته بودن یا دست در زنجیر بودن را نیز اراده کرد.

(وکلّ منهما) أی مِنَ الحقیقة و المجاز (لغوی و شرعی و عرفی خاص) و هو ما یتعین ناقله کالنحوی و الصرفی و غیر ذلك (أو) عرفی (عام) لا یتعیّن ناقله، و هذه النسبة فی الحقیقة بالقیاس إلی الواضع، فان کان واضعها واضع اللغة فلغویة و إن کان الشارع فشرعیة و علی هذا القیاس و فی المجاز باعتبار الاصطلاح الذی وَقَعَ الاستعمال فی غیر ما وضعت له فی ذلك الاصطلاح، فان کان هو اصطلاح اللغة

فالمجاز لغوی وَإنْ کان اصطلاح الشرع فشرعی و إلاّ فعرفی عام أو خاص

هر یک از حقیقت و مجاز چهار گونه است:

۱. لغوی (حقیقت لغوی، مجاز لغوی)

۲. شرعی (حقیقت شرعی، مجاز شرعی)

۳. عرفی خاص (مقصود، اصطلاحات دانش‌ها و فنون است مثل حقیقت نحوی و مجاز نحوی و ...)

۴. عرفی عام.

عرفی خاص، آن است که نقل دهندهٔ آن کلمه، از معنای لغوی به معنی دوم، مشخص باشد. مانند حقیقت و مجاز نحوی، صرفی و عرفانی و...

و عرفی عام، آن است که نقل دهندهٔ آن کلمه از معنای اول لغوی به معنی دوم، مشخص نباشد. نسبت حقیقت به لغوی، شرعی، عرفی خاص و عام از حیث واضع است اگر واضع حقیقت، واضع لغت باشد، آن را حقیقت لغوی می‌گویند و اگر واضع آن، شارع باشد بـه آن حقیقت شرعی می‌گویند و به همین قیاس آن قسم دیگرش.

ولی نسبت مجاز به لغوی، شرعی، عرفی عام و خاص به اعتبار اصطلاحی است که در آن، لفظ، در غیر ما وضع له، استعمال شده است. اگر لفظ در اصطلاح لغت، در غیر موضوع له به کار رفته باشد، مجاز لغوی است. و اگر لفظ، در اصطلاح شرع در غیر موضوع له خود به کار رفته باشد مجاز شرعی است و اگر در اصطلاح عرف خاص یا عرف عام در غیر موضوع له خود به کار رفته باشد، مجاز در همان عرف خاص یا عرف عام به حساب می‌آید.

«**و هو ما یتعیّن ناقله**» تفسیر عرفی خاص است. در عرف خاص، نقل دهندهٔ کلمه از معنای نخست لغوی به معنای دوم، مشخص است، بدین گونه که اگر آن عرف خاص، عرف نحویان باشد، ناقل نحویان هستند و اگر آن عرف خاص، عرف صرفیان باشد ناقل صرفیان هستند.

«**و غیر ذلك**»: اشاره به غیر نحوی و صرفی دارد.

«**و هذه النسبة فی الحقیقة**»: یعنی نسبت حقیقت به لغوی، شرعی، عرفی خاص و عام.

«**علی هذا القیاس**» اگر واضع آن حقیقت، عرف باشد حقیقت در عرف عام می‌شود.

و اگر واضع آن حقیقت، عرف خاص باشد در آن عرف، حقیقت می‌شود.

«**و فی المجاز باعتبار**»: یعنی نسبت مجاز به لغوی، شرعی، عرفی به اعتبار اصطلاحی است که مجاز در آن به کار رفته است.

(کأسد للسبع) المخصوص (والرجل الشجاع) فانّه حقیقة لغویة فی السَبُع مجاز لغوي فی الرجل الشجاع (وصلاة للعبادة) المخصوصة (و الدعاءِ) فانّها حقیقة شرعیة فی العبادة مجاز شرعی فی الدعاءِ (و فعل للفظ) المخصوص أعنی مادل علی معنی فی نفسه مُقْتَرِنٍ بِأحد الأزمنة الثلاثة (والحَدَثْ) فَانّه حقیقة عرفیة خاصة أی نحویة فی اللفظ مجاز نحوی فی الحَدَث (و دابّة لذی الأربع و الانسان) فَانّها حقیقة عرفیة عامة فی الاول مجازٌ عرفی عام فی الثانی.

مانند استعمال واژهٔ «اسد» برای آن حیوان ویژه و برای مرد شجاع.

بی‌شک «**أسد**» در آن حیوان درنده، حقیقت لغوی و در مرد شجاع، مجاز لغوی است.

و مانند به کارگیری واژهٔ «**صلاة**» برای عبادت ویژه (نماز) و برای نیایش. این کلمه، حقیقت شرعی در نماز و مجاز شرعی در نیایش است.

و مثل استعمال کلمهٔ «**فعل**» برای لفظ مخصوص یعنی کلمه‌ای که به تنهایی بر معنایی دلالت کند و همراه با یکی از زمانهای سه گانه (ماضی، حال، مستقبل) باشد.

و استعمال آن برای «**حدث**» یعنی رخداد، کار، حالت.

فعل، حقیقت عرفی خاص یعنی حقیقت نحوی در آن لفظ مخصوص است و مجاز نحوی در «**حدث**» است.

«**دابّه**»: جنبده.

«**لذی الأَرْبَع**»: چهار پایان.

(و المجازُ مُرْسَلٌ إن کانت العلاقَة) المُصَحِحَة (غَیَر المشابَهَة) بینَ المعنی المجازی و المعنی الحقیقی (و إلاّ فاستعارة) فعلی هذا الاستعارة هی اللفظ المستعمل فیما شُبِّهَ بمعناه الأصلی لِعلاقة المشابهة، کأسد فی قولنا: رأیت أسداً یرمی (وکثیراً ما تطلق الاستعارة) علی فِعْل المتکلم أعنی (علی استعمال اسم المشبه به فی المشبه) فعلی هذا تکون بمعنی المصدر و یصحُّ منه الاشتقاق (فهما) أی المشبه به والمشبه (مستعارٌ منه و مستعارله و اللفظ) أی لفظ المشبه به (مستعار) لأنّه بمنزلة اللباس الذی استعیر مِنْ أحَدٍ فَأُلْبِسَ غیرَهُ.

و مجاز، مرسل نامیده می‌شود اگر پیوند و مناسبتی که بین معنای حقیقی و مجازی وجود

دارد و به استعمال آن کلمه در معنای مجازی صحّت می‌بخشد، غیر از شباهت باشد.

و اگر پیوند و مناسبت بین معنای مجازی و حقیقی شباهت باشد آن مجاز را «استعاره» می‌خوانند.

بنابراین، استعاره، لفظی است که در معنایی شبیه به معنای اصلیش، استعمال شده باشد. به جهت پیوند مشابهت. مثل واژهٔ «اَسَد» که در «**رأیت اسداً یرمی**» به کار رفته است. (دیدم شیری را که تیر می‌افکند.)

و چه بسیار که «استعاره» برای کار متکلم، استعمال می‌شود.

یعنی به این که متکلّم اسم مشبّه به را برای مشبه به کار می‌برد، استعاره می‌گویند. در این صورت، استعاره به معنی مصدر است و می‌توان از آن کلماتی را مشتق ساخت.

بنابراین استعمال، مشبه به، مستعار منه و مشبه، مستعارله و آن واژه (مثلاً اسد) مستعار می‌گردد.

چون آن واژه مانند لباسی است که از کسی عاریه گرفته شده و به دیگری پوشانده شده است.

شرح

مجاز دو گونه است:

۱. مرسل

۲. استعاره.

«**مُرْسل**» یعنی رها شده و بدون قید. از این جهت به آن مرسل می‌گویند که از قید تشبیه و شباهت، رها شده است.

«**اِن کانت العلاقة المصححة**» اگر آن علاقه و پیوندی که این صفت را دارد استعمال لفظ را در غیر معنی موضوع له، تصحیح می‌کند.

«**والاّ**»: و اگر آن علاقه، مشابهت نباشد پس آن مجاز، استعاره است.

«**کثیراً ما**»: چه بسیار است. البته نه در قیاس با معنای سابق که آن بیشتر است. لیکن بنفسه زیاد است.

«**استعاره**» دو استعمال دارد:

۱. بر لفظ مستعار، اطلاق می‌شود، یعنی به کلمهٔ «**اسد**» در «**رأیت اسداً یرمی**» می‌گوییم: این کلمه، استعاره است و این همان است که شارح گفت: «**الاستعارة هی اللفظ المستعمل...**» وقتی که استعاره به این معنا باشد یعنی به معنی اسم مفعول، دیگر نمی‌توان چیزی را از آن مشتق کرد. لیکن اگر به معنای فعل و کار متکلم و به معنای مصدری باشد می‌توان.

خلاصه: کسی می‌آید لفظ «**اسد**» را که مانند لباسی است از شیر جنگل، عاریه می‌کند و به مرد شجاع، اطلاق می‌کند. آن شخص «**مستعیر**» آن لفظ، «**مستعار**» آن شیر، «**مستعار منه**» و مرد شجاع «**مستعار له**» می‌گردد. و این کار، «**استعاره**» است. (البته گاهی به آن لفظ نیز استعاره می‌گویند.)

پرسشها

۱. اصل واژه‌های حقیقت و مجاز چه بوده است؟

۲. حقیقت، در اصطلاح دانشمندان بلاغت به چه کلمه‌ای اطلاق می‌شود؟

۳. اصطلاح تخاطب چیست؟

۴. «وضع» چه تعریفی دارد؟

۵. آیا استعمال لفظ مشترک در هر یک از معانی آن حقیقت است؟

۶. آیا کنایه داخل در قلمرو مجاز است؟

۷. اگر بگوییم: دلالت الفاظ بر معانی خویش ذاتی است چه پیامدهای فاسدی پیدا می‌کند؟

۸. سکاکی سخن صیمری را دربارهٔ دلالت ذاتی الفاظ، چگونه تأویل کرده است؟

۹. مجاز، اصطلاحاً بر چه چیزی اطلاق می‌شود؟

۱۰. مجاز، چند نوع است؟

۱۱. در تعریف مجاز، چه قیدهایی به کار رفته است و با آنها چه چیزهایی از تعریف مجاز، خارج می‌گردد.

۱۲. مجاز مرسل با استعاره چه فرقی دارد؟

♦ نمایه

◇ تعریف مجاز مرسل
◇ علاقه‌ها
◇ علیّت
◇ مجاورت
◇ جزئیت
◇ کلیّت
◇ مسببّیت
◇ اعتبار ما کان
◇ اعتبار ما یکون
◇ محلیّت
◇ آلیّت
◇ و دیگر علاقه‌ها
◇ استعاره
◇ استعاره تحقیقیه
◇ آیا استعاره مجاز عقلی است یا مجاز لغوی

المجاز المرسل

(والمرسل) و هو ما كانت العلاقة غير المشابهة (كـاليد) الـموضوعة للـجارحـة المـخصوصة إذا استعملت (فى النعمة) لكونها بمنزلة العلة الفَاعِليَّةِ لِلْنِعمة لانَّ النعمة منها تصدر و تصل إلى المقصود بها

(و) كاليد فى (القدرة) لأنّ اكثر ما يظهر سلطان القدرة يكون فى اليد، و بها تكون الأفعال الدالّة على القدرة مِنَ البَطش و الضرب و القطع و الأَخذ و غير ذلك.

مجاز مرسل

مرسل، مجازی است که تناسب و پیوند بین آن و معنای حقیقیش غیر مشـابهت بـاشد. مانند واژهٔ «ید» که وضع شده است برای عضو مخصوص، زمانی که برای نـعمت، اسـتعمال شود چون دست به منزلهٔ علت فاعلی برای نعمت است. زیرا نعمت، از دست صادر می‌شود و به وسیلهٔ دست به مقصود می‌رسد و مانند استعمال واژهٔ «ید» در قدرت، چون بیشترین جلوهٔ توانمندی در دست است و به وسیلهٔ دست، کارهای نشان دهندهٔ تـوانـمندی، مـثل، حـمله کردن، زدن، بریدن، گرفتن و مانند اینها شکل می‌گیرد.[1]

---

۱. استعمال «ید» برای قدرت، مانند این آیات:

أَوَلَمْ يَرَوا أنّا خَلَقنا لَهُمْ ممّا عَمِلَتْ أيْدينا انعاماً فَهُمْ لها مالكون. (يس، ۷۱.)

و مانند: **والسَّماءَ بَنَيْنَاهَا بِأيدٍ و إنّا لَموسعون (ذاريات،۴۷.)**

«**کالیَد**» یعنی مانند واژهٔ «**ید**». «**لکونها**»: برای بودن آن دست. بنابراین از لفظ «**ید**» لفظ آن اراده شده است و از ضمیر «**لکونها**» که به «**ید**» برمی‌گردد، «**جارحه**» یعنی عضوی که در پیکر است، اراده شده است. و اگر از لفظی یک معنا و از ضمیری که به آن برمی‌گردد معنای دیگری اراده شود، به این کار، «استخدام» می‌گویند.

استعمال «ید» در نعمت مانند این سخن امام حسین ـ ﷺ ـ در دعای عرفه: «**یامَنْ ایادیه عندی لاتُحْصی**»: ای کسی که نعمتهایش پیش من به شماره نمی‌آید.

در این سخن، «ایادی» جمع الجمع «ید» است و به معنی نعمتها به کار رفته است و علاقهٔ بین معنای مجازی و حقیقی این است که دست به منزلهٔ علّت فاعلی است. باید بگویم:

سبب و علّت بر چهار قسم تقسیم شده است:

۱. علّت غایی (هدف)

۲. علّت فاعلی (سازندگان)

۳. علت مادی (ابزار، وسائل و مواد)

۴. علّت صوری (نقشه، طرح، شکل و نما)

یک ساختمان را در نظر بگیرید علّت غایی از آن، اسکان است و علّت فاعلی، بنا کنندگان، سازندگان، کارگران و... و علّت مادّی، سنگ، سیمان، آهن و... و علّت صوری، نقشه، طرح، شکل و نمایی است که ساختمان دارد.

در دادن نعمت، دست به منزلهٔ، علّت فاعلی است یعنی غالباً به کمک دست اعطاء می‌شود. گفت: به منزله، چون علّت فاعلی واقعی همان شخص عطاکننده است.

ضمیر «**بها**» در «**المقصود بها**» به «**ید**» برمی‌گردد.

و استعمال واژهٔ «ید» در قدرت، مانند: «**یَدُاللهِ فَوقَ اَیدیهم**[1]» قدرت خداوند، فراتر از قدرت آنهاست.

در این آیهٔ شریفه، «**ید**» برای قدرت، به کار رفته است و قرینهٔ آن این است که خداوند متعال، عضو ندارد. و علاقهٔ بین معنای مجازی و حقیقی این است که «**ید**» به منزلهٔ علّت صوری برای قدرت است.

---

۱. فتح، ۱۰.

دست، شکل ویژه‌ای دارد که به کمک آن شکل ویژه، حرکت و تکاپو و اقدام میسر می‌گردد.

«**بطش**»: حمله کردن، به سختی گرفتن.

«**غیر ذلك**»: اشاره است به «**دفع**» یعنی دور ساختن، «**رفع**» یعنی بالا بردن «**منع**» یعنی بازداشتن و مانند اینها.

(و الراوية) التّي هي في الأصل اسم للبعير الذي يحمل المَزادة اذا استعملت (في المَزادة) أي المِزوَدِ الذي يجعل فيه الزاد أي الطعام المتخذ للسفر، و العلاقة كَون البعير حاملالها و بمنزلة العلة المَادّيّة

و مانند «**راويه**» که در اصل، نام شتر یا استر یا الاغ حامل توشه دان بوده است زمانی که برای خود توشه دان استعمال کنیم توشه دانی که توشه یعنی خوراک برداشته شده برای سفر، در آن، نهاده می‌شود.

و علاقه و پیوند بین معنای حقیقی و مجازی این است که شتر حمل کنندهٔ آن است و برای آن، به منزلهٔ علّت مادی است.

«**راویه**»: بر شتر، استر و الاغ اطلاق می‌گردد.

«**مَزاده**»: به فتح میم، توشه دان، توبره است (و بنا به تصریح برخی از واژه‌شناسان، ظرف آب و مشک است.[1])

«**مِزوَد**»: به کسر میم توشه دان و توبره‌ای است که خوراک و توشهٔ سفر را در آن می‌نهاده‌اند.

«**راویه**»: نخست، اسم شتر، استر و الاغی بوده است که توشه‌دان را حمل می‌کرده است و اکنون گاهی به توشه‌دان راویه می‌گویند و برای این استعمال، دو علاقه وجود دارد: ۱. علاقهٔ مجاورت یعنی همراه بودن که شارح از آن تعبیر کرد به «**کون البعير حاملاً لَها**» ۲. به منزلهٔ علّت بودن. یعنی راویه (شتر، استر یا الاغ) به منزلهٔ علت است برای «**مَزاده**» یعنی تحقق وصف

---

۱. ابن منظور نوشته است: **والمَزادَة التی یحمل فیها الماء** (نگاه کنید به لسان العرب، ج ص۱۹۸ و ۱۹۹) بنابراین، تفسیر شارح غلط است. چون «**مَزاده**» در عبارت مصنّف به معنی ظرف پوستی آب است لکن شارح آن را به توشه دان و مزود که ظرف طعام است تفسیر کرده.

«**مَزاده**» و توشهٔ سفر بودن وابسته به این است که بعیر آن را حمل کند. و گفت: به منزلهٔ علّت و نگفت علّت. برای این که تخم مرغ که مثلاً علت مادی برای جوجه و مرغ است. جوجه و مرغ بالقوه در تخم مرغ وجود دارد لیکن «**مَزاده**» هیچ گاه در بعیر، وجود ندارد.

و لَمّا أشار بالمثال اِلی بعض أنواع العلاقة أَخَذ في التصریح بالبعض الآخر مِنْ أنواع العلاقات فقال: (و منه) أي مِنَ المرسل (تسمیة الشَیء باسم جزئه) فی هذه العبارةِ نوع مِنَ التسامح، و المعنی اَنّ فی هذه التسمیة مجازاً مرسلاً و هو اللفظ الموضوع لجزءِ الشی عند اطلاقه علی نفس ذلك الشيءِ (کالعین) و هی الجارحة المخصوصة (فی الربیئة) و هي الشخص الرّقیب، والعین جزءِ منه، و یجب اَنْ یکون الجزء الذّی یطلق علی الکلّ ممّا یکون له مِنْ بین الأجزاءِ مَزیدُ اختصاصٍ بالمعنی الذی قصد بالکل مثلاً لا یجوز أطلاق الیداو الأصبع، علی الربیئة

و مصنّف، چون به مثال برخی انواع علاقه، اشاره کرد اکنون، تصریح به بعضی دیگر از انواع علاقه را آغاز کرد و گفت: برخی از مجاز مرسل، نامیدن چیزی است به اسم جزءِ آن. (نام جزءِ چیزی را بر آن چیز نهادن) در این عبارت، نوعی سهل انگاری وجود دارد. (چون نام نهادن، مجاز مرسل نیست بل مجاز مرسل، آن کلمه‌ای است که در غیر موضوع له به کار رفته است) مقصود این است که در این نام نهادن، مجاز مرسل وجود دارد و آن لفظی است که برای جزءِ یک چیز قرار داده شده است لیکن بر خود آن چیز، اطلاق می‌گردد. مانند «**عیْن**» که عضو مخصوص است. و در «**ربیئه**» که شخص مراقبت کننده و جاسوس است به کار می‌رود. (یعنی به جاسوس می‌گویند: «**عین**») با این که «**عین**» جزئی از جاسوس است.[1]

و باید آن جزئی که بر کلّ اطلاق می‌شود در بین همهٔ اجزاء، اختصاص بیشتری به معنایی داشته باشد که از کل، قصد شده است. مثلاً نمی‌توان، به جاسوس، دست یا انگشت اطلاق کرد.

توضیح

«**مَزید اختصاص بالمعنی الذّی قُصِدَ بالکُلّ**»: باید آن جزءِ، اختصاص بیشتری به معنایی داشته

---

۱. در فارسی مانند این شعر حکیم سنائی:

متوسط میان صورت و هوش — شده زین سو زبان و زان سو گوش

باشد که از آن کلّ قصد شده است. مثلاً «عین» جزءِ پیکر آن شخص جاسوس است و از آن «کلّ» یعنی آن شخص، جاسوس بودن اراده شده و چشم به جاسوس بودن، اختصاص بیشتری از اعضای دیگر دارد چون جاسوس، غالباً با چشم مراقبت می‌کند و عنصر اساسی در کار او چشم است.

در کلمات مولا، امیرالمؤمنین علی ـ علیه السلام ـ آمده است:

فَإنَّ عَیْنی بالمغربِ کَتَبَ اِلیَّ [۱]

جاسوس من در مغرب، به من نوشته است.

در این تعبیر، کلمهٔ «عین» مجازاً بر جاسوس استعمال شده است و علاقهٔ آن جزئیت است.

و فرمود: **وابْعَثِ العُیُونَ مِنْ اَهْلِ الصِّدقِ والوَفاءِ عَلَیْهِم** [۲]

و جاسوسانی راستگو وفا پیشه به سویشان بفرست.

و در این تعبیر «**عیون**» جمع «**عین**» است و به معنی جاسوسان.

و فرمود: **اخبار عُیُونك** [۳]: گزارش‌های جاسوسان تو. [۴]

(و عکسه) أی و منه عکس المذکور یعنی تسمیة الشی باسم کله (کالأصابع المستعملة (فی الأنامل) التی هی أجزاءِ مِنَ الأصابع فی قوله تعالی: یَجْعَلُونَ أصابِعَهُم فی آذانِهِمْ

و نوعی از مجاز مرسل، بر عکس نمونهٔ پیشین است. یعنی نامیدن چیزی به اسم کل آن. (یعنی این که نام کل را بر جزء بگذارند. مانند «**اصابع**» (انگشتان) که برای «**اَنامل**» یعنی سرانگشتان در این آیهٔ شریفه به کار رفته است: «**یجعَلُونَ أصابِعَهُمْ فی آذانهم**» [5]

انگشتان (سرانگشتان) خود را در گوشهایشان می‌نهند.

«**أصابع**»: جمع «**اصبع**» و به معنی انگشتان است.

«**أنامل**»: سرهای انگشتان.

در این آیهٔ شریفه، «**أصابع**» که کل است بر «**اَنامل**» که از اجزاءِ «**اصابع**» است، اطلاق شده

---

۱. نهج‌البلاغه، نامه ۳۳.

۲. همان.

۳. همان.

۴. و فرمود: **و اعْلَمُوا اَنَّ مُقَدمة القَوم عُیُونهم وَ عُیُون المُقدّمة طلائعهم** (نهج‌البلاغه نامه ۱۱).

۵. بقره، ۱۹.

است. و قرینه این است که: نمی‌توان تمام انگشت را در گوش فرو برد و علاقه کلیّت است. و در فارسی مانند این شعر کسائی مروزی:

گویی مگر کسی به نشان ز آب زعفران / انگشت زرد کرده به کافور بر نهاد

مراد از انگشت در این جا سرانگشت است.[1]

(و تسمیته) أی و منه تسمیة الشیءِ (باسم سببه نحو رعینا الغیث) أی النبات الذّي سببه الغیث

و نوعی از مجاز مرسل، نامیدن چیزی به نام انگیزه و سبب آن است (یعنی این که اسم سبب را روی مسبب بگذاریم یا نام انگیزه را روی پدیده بگذاریم)

مثل: «**رَعَیْنا الغیث**» باران را چراندیم که مقصود چراندن گیاهی است که انگیزه پدید آمدنش باران است.

خلاصه: به جای این که بگوییم: «**رَعَیْنا النبات**» گفته‌ایم: «**رعینا الغیث**» و کلمهٔ «**غیث**» را که سبب است به جای «**نبات**» که مسبب است به کار برده‌ایم.

و قرینه این است که باران چرانده نمی‌شود و علاقه بین معنای مجازی و حقیقی سببیّت است.[2]

(أو) تسمیة الشیءِ باسم (مسببه نحو ـ أمْطَرَتِ السَّماءِ نباتاً) أی غیثاً یکون النبات مُسَبَّباً عنه و أورَدَ فی الایضاح فی أمثلة تسمیة السبب باسم المسبب قولهم: «فلان أکل الدَّم» ای الدیة المُسَبَّبَةَ عَنِ الدم، و هو سهو، بل هو مِنْ تسمیة المسبب باسم السَبَبِ

نوعی از اقسام مجاز مرسل، نامیدن چیزی به نام مسبب آن است. یعنی نام پدیده را بر انگیزه نهادن. مثل «**أمْطَرَتِ السَّماءُ نَباتاً**» آسمان، گیاه باراند.

که مقصود، بارانی است که گیاه پدیدهٔ آن است. پس در این مثال، اسم مسبب به کار رفته است و سبب اراده شده و قرینه، آن است که آن چه از آسمان می‌بارد باران است نه گیاه. و علاقه، «مسببیّت» است.

---

۱. به نقل از هنجار گفتار، ص۱۹۷.

۲. در فارسی مانند این شعر لامعی:

کنم با وصل و هجران صبر چندانی که‌بتوانم / که باشد صبر در آغاز صَبِرْ و نوش در پایان

مقصود از لفظ «**صَبِرْ**» اخیر در مصراع دوم، دوای معروف است که سبب تلخی است. پس در این جا مراد از ذکر سبب همان مسبب است که تلخی باشد. (نقل از هنجار گفتار، ص۱۹۷)

و مصنّف در کتاب ایضاح، در شمار مثالهای نامیدن سبب به اسم مسبب این مثال را آورده است: «**فلانٌ اکل الدّم**» فلانی خون را خورد. یعنی دیه را که پدیدهٔ ریخته شدن خون است، خورد. و این غفلت و اشتباه است. چون «**فلان اَکَلَ الدّم**» از قلمرو نامیدن یک چیزی به اسم سبب آن است. زیرا ریختن خون سبب دیه می‌شود پس دیه مسبب است و در این مثال، به جای گفتن فلانی دیه را خورد گفته شده: خون را خورد، بنابراین، به جای «**دیه**» که مسبب و پدیده است نام خون که انگیزه و سبب است.[1] آورده شده و این از باب نامیدن مسبب (دیه) به اسم سبب (خون) است. و قرینه این است که کسی خون عزیزش را نمی‌خورد و علاقه، سببیت است.

(أو ما کان علیه) أي تسمیة الشیءِ باسم الشیءِ الذی کان هو علیه فی الزمان الماضی لکنه لیس علیه الآن (نحو و آتوا الیتامی اموالهم أی الذین کانوا یَتَامی قبل ذلك، إذ لا یُتْمَ بعد البلوغ

یکی از انواع مجاز، نامیدن چیزی به نام پیشین آن است. یعنی چیزی را به نام و وصف آن در زمان گذشته بخوانیم با این که اکنون آن نام یا وصف را ندارد. مانند: **و آتوا الیتامی أموالهم**[2]

و داراییهای یتیمان را به آنان [باز] دهید.

در این آیهٔ شریفه، مقصود از «**یَتامیٰ**» کسانی هستند که پیش از این یتیم بوده‌اند وگرنه پس از بلوغ که دیگر کسی یتیم نیست.

«**قبل ذلك**»: پیش از رشد و بلوغ.

«**یُتْم**» بر وزن حُکم به معنی یتیمی است.

خلاصه: «**یتامی**» در این آیهٔ شریفه، مجازاً بر «**بالغان**» اطلاق شده است و قرینهٔ آن دریافت کردن اموال و علاقهٔ آن «**اعتبار ماکان**» است.

و در فارسی مانند این دو بیت عطّار:

آفـــرین جـــان آفـرین پـــاک را — آن که جان بخشید و ایمان خاک را

حمد بـی حـد مـر خـدای پـاک را — آن کــه ایـمان داد مشتی خـاک را

(اَو) تسمیة الشی باسم (ما یؤول) ذلك الشیء (إلیه) فی الزمان المستقبل (نحو إنّی أرانی أعصر

---

۱. به تعبیر دیگر خون گفته شده و خون بهاءِ اراده شده است.

۲. نساء، ۲.

خمراً) أی عصیراً یؤول إلی الخمر

یکی از انواع مجاز، نامیدن چیزی است به اسم آن چه در آینده به آن می‌رسد. (یعنی اسم نهادن به اعتبار آینده) مانند: «**إنّی أرانی أعْصِرُ خَمْراً**»[1] من خویشتن را [به خواب] دیدم که [انگور برای] شراب می‌فشارم. یعنی بیرون می‌آورم آب و فشردهٔ انگور را که در آینده شراب می‌شود.

شرح

اسم گذاری به اعتبار آینده یکی از گسترده‌ترین نام نهادن‌های مجازی است. مثلاً به دانشجویی که تازه وارد دانشکده پزشکی شده است می‌گویند: پزشک و به دانشجوی علوم دینی می‌گویند: حجةالاسلام. اینها نام نهادن، باعتبار مایؤول یا باعتبار مایکون است.

اکنون در این آیهٔ شریفه که داستان مردی است که خوابش را برای حضرت یوسف﵇ می‌گفت، آمده: «**أعْصِر خَمْراً**» یعنی شراب را می‌فشردم. بی‌تردید، شراب که فشردن نمی‌خواهد و همین قرینه است که «**خمر**» در معنای حقیقی خویش به کار نرفته است. و مقصود از «**خمر**»، «**عِنَبْ**» یعنی انگور است. بنابراین، «**اَعْصِر خمراً**» به معنای «**اَعْصِر عِنباً**» است و به جای «**عِنَبْ**» کلمه «**خمر**» به کار رفته است و علاقهٔ آن «**باعتبار مایکون**» است. یعنی به لحاظ آینده. نکتهٔ قابل توجه این است که شارح در تفسیر «**اَعْصِرُ خمراً**» گفته است: یعنی «**عصیراً**» عصیر به معنی آب، افشرده و فشرده انگور است. خوب طبیعی است که افشردهٔ انگور هم که فشار دادن نمی‌خواهد از این رو «**اَعْصِرُ**» را به معنی «**أستخرج**» می‌گیریم یعنی خواب دیدم بیرون می‌آوردم و خارج می‌کردم افشرده‌ای را که بعداً شراب می‌گردد. «**یؤول**»: بر می‌گردد می‌رسد، می‌شود.

(أو) تسمیة الشَیءِ باسم (محلّه نحو فَلْیَدْعُ نادِیَه) أی أهل نادیة الحَالِّ فیه و النادی المجلس

یکی از انواع مجاز، نامیدن چیزی به اسم محّل آن است، مانند: «**فَلْیَدعُ نادِیَه**»[2] پس مجلس خویش را فرا خواند. یعنی اهل مجلس را که در آن فرود آمده‌اند فرا خواند و «**نادی**» به معنی

---

۱. یوسف، ۳۶. و مانند این آیهٔ شریفه: «**إنّک إنْ تَذَرهُمْ یُضِلوّا عبادك ولایَلِدُوا إلاّ فاجراًکَفاراً**» (نوح، ۲۷) خداوند فرموده است: جز پلید کارِ ناسپاس نزایند یعنی در آینده پلید و ناسپاس می‌شوند.

۲. علق، ۱۷.

مجلس است.

«الحالّ فیه»: در آن مجلس فرود آمده‌اند.

بنابراین «**نادی**» در این آیهٔ شریفه، مجاز است. «**نادی**» اسم مکان است لیکن اهل مکان از آن اراده شده است و علاقه در آن «**محلیّت**» است.

(أو) تسمیة الشیء باسم (حالّه) أی باسم ما یَحُلُّ فی ذلك الشیءِ (نحو ـ و اَمّا الذّین ابیَضَّتْ وُجُوهُهُم فَفِی رَحْمَةِ الله ـ أي في الجَنَّة) التّی تحل فیها الرحمة

یکی از انواع مجاز مرسل، نامیدن چیزی است به اسم آن چه در آن حلول می‌کند. (در می‌آید، جای می‌گیرد) مانند: «**و أمّا الذّین ... ففی رَحْمة الله**»[1]

و امّا سپید رویان همواره در رحمت خدایند. یعنی در بهشتی هستند که رحمت خدا در آن جای می‌گیرد.[2]

خلاصه: در این آیهٔ شریفه، رحمت به جای بهشت آمده است. بنابراین، مجاز مرسل است و علاقهٔ آن حالیّت است.

ضمیر «**فیها**» به «**الجنّة**» برمی‌گردد.

(أو) تسمیة الشیءِ باسم (آلته نحو ـ واجْعَل لی لِسانَ صِدْقٍ فی الآخرین أی ذکراً حَسَناً) و اللسان اسم لآلة الذکر

یکی از انواع مجاز، نامیدن چیزی به اسم ابزار و آلت آن است. مانند این آیهٔ شریفه که حکایت دعای حضرت ابراهیم است: «**واجعَلْ لی لسانَ...**»[3] یعنی و برای من در «میان» آیندگان آوازهٔ نیکو قرار ده.

زبان، آلت ذکر است از این رو «**لسان**» در کلام آمده است و «**ذکر**» اراده شده است، قرینه، این است که: قرار دادن زبان در آیندگان بی معنا و مفهوم است و علاقهٔ آن «**آلیّت**» است.

و در فارسی مانند:

آنی تو که حال دل نالان دانی   احوال دل شکسته بالان دانی

---

۱. آل عمران، ۱۰۷.

۲. باید بگویم: گاه‌گاه در ترجمهٔ آیات از ترجمهٔ آقای فولادوند بر قرآن کریم بهره گرفته‌ام.

۳. شعراء ۸۴.

گر دم زنم از سینهٔ سوزان شنوی ‌ ‌ ‌ ‌ وردم نزنم زبان لالان دانی[۱]

و لمّا کان فی الأخیرین نوع خفاءٍ صرّح به فی الکتاب

و چون در دو مثال اخیر، نوعی پوشیدگی وجود داشت، مصنّف به معنای حقیقی آن دو تصریح کرد.

توضیح

در مثال «**و أمّا الذّینَ ابیَضّت وجُوهُهُم ففی رحمة الله**»

رحمت، به جای جنّت آمده بود و استعمال رحمت به جای جنّت در عرف عام رایج نیست. به همین جهت، مصنّف به معنای حقیقی آن تصریح کرد.

و در مثال دوم: «**واجعل لی لسانَ صِدْقٍ فی الآخرین**»

«**لسان**» به جای «**ذکر**» آمده بود. در این جا نیز استعمال «**لسان**» به جای «**ذکر**» در عرف عام رایج نیست و پوشیدگی دارد از این رو مصنّف تصریح کرد که مقصود از «**لسان**» «**ذکر**» است.

«**صرّح به فی الکتاب**»: یعنی در متن.

توجّه داشته باشید در مثالهای پیشین هیچ‌جا، مصنّف به معنای حقیقی تصریح نکرده بود.

فان قیل: قد ذکر فی مُقدمّة هذا الفن اَنّ مَبْنَی المجاز علی الانتقال مِن الملزوم اِلی اللازم و بعض أنواع العلاقة بل اکثرها لایفید اللزوم، فکیف ذلك؟ قلنا لیس معنی اللزوم هـهنا امتناع الانفکاك فیالذهن او الخارج، بل تَلاَصُقٌ و اتّصالٌ یُنْتَقَلُ بسببه مِنْ أحدهما اِلی الآخر فی الجُمْلة و فی بعض الأحیان و هذا متحقق فی کل أمرین بینهما علاقة و ارتباط.

اگر کسی بگوید: در مقدمهٔ علم بیان گفته شد: اساس مجاز بر انتقال از ملزوم به لازم است. و برخی از انواع علاقه بل بیشتر آنها مفید لزوم نیست. پس چگونه این انتقال از معنای حقیقی به معنای مجازی شکل می‌گیرد؟ ما در پاسخ می‌گوییم: معنای لزوم در این جا این نیست که جدایی لازم از ملزوم در ذهن یا خارج ممتنع باشد. بل مقصود از لزوم یک به هم چسبیدگی و پیوندی است که به سبب آن، در برخی از جاها و بعضی از زمانها، انتقال از یکی به دیگری پیدا می‌شود؛ و لزوم به این معنا در هر دو چیزی که بین آنها علاقه و ارتباط باشد، تحقق دارد.

---

۱. نقل از هنجار گفتار، ص۱۹۹.

شرح

ما در مقدمهٔ علم بیان خواندیم: اساس مجاز، بر انتقال از ملزوم بـه لازم است و انـتقال، پدیدهٔ لزوم است ولی در بیشتر مثالهایی که برای مجاز ذکر شد بین معنی حقیقی و مجازی آنها لزوم وجود ندارد. مثلاً معنی حقیقی «**یتامی**»[1] کودکان نابالغ و بی‌پدر بود و معنای مجازی آن، افراد رشد یافته و بالغ و بین این دو لزوم نیست یعنی نابالغ بودن، مستلزم بلوغ و بعد از آن نیست. و چه بسیار نابالغان که پیش از بلوغ مرده‌اند.

و معنی واقعی «**خمر**» شراب بود و معنای مجازی آن، انگور و بین انگور و شـراب هـیچ لزومی وجود ندارد. زیرا ممکن است انگور را بـخورند، کشـمش کـنند و... و از آن شـراب نسازند. و معنی حقیقی «**نادی**» مجلس و معنی مجازی آن اهل مجلس بود و بین این دو هیچ لزومی نیست چون ممکن است مجلس، بدون اهل باشد.

و معنای حقیقی «**رحمت**» عنایت رحیمانه و رحمانیهٔ خداوند است. و مـعنی مـجازی آن بهشت بود و بین این دو هیچ لزومی نیست زیرا ممکن است رحمت در دنیا باشد و مـعنای حقیقی «**لسان**» زبان و معنی مجازیش «**ذکر**» بود و بین آن دو نیز لزومی وجود ندارد برای این که ممکن است زبانی لال یا خاموش باشد.

شارح می‌گوید: بین معنای حقیقی و مجازی لازم نیست لزوم ذهنی جدایی ناپذیر باشد به این معنا که لازم از ملزوم هیچ‌گاه در ذهن از هم جدا نشود. یا به معنی لزوم خارجی جدایی ناپذیر نیست مثل حرارت و آتش که هیچ‌گاه در خارج، لازم از ملزوم جدا نمی‌شود. بل در این جا مراد از لزوم پیوند و ارتباطی است که از یکی به دیگری در برخی از مواقع، انـتقال پیدا می‌شود. «**بل اکثرها**»: اکثر انواع علاقه را گفت، چون در برخی از آنها لزوم وجود دارد، مـثل جزئیت، کلیّت، سببیّت.

«**ههنا**»: بین معنای حقیقی و مجازی.

«**تلاصق**»: به هم چسبیدگی.

«**فی الجملة**»: در برخی از موارد، بعضی از جاها.

«**فی بعض الأحیان**»: در برخی از اوقات.

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص۷.

«**و هذا متحقق**»: لزوم به معنی تلاصق و اتّصال تحقق دارد.

اکنون در پایان بحث مجاز مرسل به ذکر علاقه‌هایی می‌پردازم که در کتاب نیامده است:

۱. ملزومیت.

مانند: **اَم اَنْزَلْنَا عَلَیهم سُلْطَانَاً فَهُوَ یَتَکَلَّم بِمَا کانوا بِهِ یُشْرِکون**[۱]

در این آیهٔ شریفه «**یتکلم**» مجاز مرسل است علاقهٔ آن ملزومیت است چون ملزوم استعمال شده و لازم آن یعنی کلام اراده شده است.

۲. لازمیّت.

مثل: «**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإنس إلاّ لِیَعْبُدون**»[۲]

در این آیه، عبادت که لازم است ذکر شده و ملزوم که امر است اراده شده است.

۳. تقیید و اطلاق

بسان: **فَعَقَروا النّاقَةَ**[۳]

در این آیهٔ شریفه، «**عقروا**» به جای «**عَقَر**» آمده است.

۴. عموم

مانند: **الذّین قال لَهُمُ النّاس**[۴]

در این آیهٔ شریفه، مقصود از «**الناس**» یک نفر یعنی نعیم بن مسعود اشجعی است.

۵. خصوص

مثل: **وَخُضتُم کالذی خاضوا**[۵]

در این آیه شریفه، «**الذی**» به جای «**الذین**» آمده است.

۶. تسمیهٔ یک چیز به نام ضد آن.

مانند: **فَبَشِّر هُم بِعَذَابٍ ألیم.**[۶]

---

۱. روم، ۳۵.

۲. ذاریات، ۵۶.

۳. اعراف، ۷۷.

۴. آل عمران، ۷۳.

۵. توبه، ۶۹.

۶. آل عمران، ۲۱.

بشارت برای خبر شادی آفرین است و در این جا برای انذار به کار رفته است.

۷. مشارفه، مقاربه و اراده.

مثل: **فَإذا قَرَأت القرآنَ فَاستَعِذ**[۱]

یعنی اذا أردت القراءة

۸. بدلیت.

مثل: **فإذا قَضَیتم الصلاة**[۲]

که قضا بدل از ادا آمده است.

۹. مبدلیّت.

مثل: **اکلت دَم قتیل**

در این جا اسم مبدل (دم) برای بدل (دیه) به کار رفته است.

۱۰. تعلق اشتقاقی مانند[۳].

الف: اطلاق مصدر بر اسم مفعول.

ب: اطلاق مصدر بر اسم فاعل.

ج: اطلاق اسم فاعل بر اسم مفعول.

د: اطلاق اسم مفعول بر اسم فاعل.

هـ: اطلاق اسم فاعل بر مصدر.

و: اطلاق اسم مفعول بر مصدر.

ح: اطلاق جمع بر مفرد.

ط: اطلاق جمع بر مثنّی.

ی: اطلاق ماضی بر مستقبل.

---

۱. نحل، ۹۸.

۲. نساء، ۱۰۳.

۳. نگاه کنید به الاتقان فی علوم القرآن، ج۳، ص ۱۲۰ تا ۱۳۷ و اسالیب البیان فی القرآن، ص ۳۹۲ تا ۴۱۹.

پرسش‌ها

۱. علاقه چیست؟

۲. علاقهٔ سببیت چگونه است؟

۳. برای نامیدن چیزی به اسم جزئش چه مثالی در ذهن دارید؟

۴. «**تسمیة الشیَ‌ءِ باسم مایؤول**» یعنی چه؟

۵. «**اِنّی أرانِی أعصِرُ خَمْراً**» دارای چه مجازی است و علاقهٔ آن چیست؟

۶. برای تسمیّه شی به اسم محلّه چه مثالی ذکر شد؟

۷. معنای لزوم در باب مجاز چیست؟

الاستعارة

(والاستعارة) و هى مجاز تكون علاقته المشابهة، أى قُصِدَ أنَّ الاطلاق بسبب المشابهة، فاذا أطلق المِشْفَرُ على شَفَةِ الانسانِ فَان قُصِدَ تشبيهها بمشفَرِ الاِبِلَ فى الغلظ و التَّدَلىِّ فهو استعارة، و إنْ أريد أنّه مِن إطلاق المُقيّد على المطلق كاطلاق المَرسِنِ على الأنف مِنْ غير قَصْدٍ اِلى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبة اِلى المعنى الواحد قد يكون استعارة و قد يكون مجازاً مرسلا.

استعاره

و استعاره، مجازی است که مناسبت بین معنای مجازی و حقیقی آن مشابهت باشد. یعنی قصد شده باشد که به کارگیری لفظ در این معنای مجازی به جهت مشابهت آن با معنای حقیقی است. بنابراین، اگر «**مِشْفَر**» که به معنی لب شتر است برای لب انسان به کار گرفته شود و شباهت آن لب به لب شتر در ضخیم بودن، درشتی و آویزان بودن، مقصود باشد، لفظ «**مشفر**» استعاره است. ولی اگر مراد، به کارگیری «**مشفر**» به عنوان استعمال مقیّد یعنی لب ضخیم و آویزان در مطلق یعنی لب انسان باشد، پس آن لفظ، مجاز مرسل است. مانند به کارگیری «**مَرْسن**» که بینی مخصوص است برای مطلق بینی بدون قصد تشبیه که در این صورت، مجاز مرسل است.

بنابراین، یک واژه، (مثل مشفر) نسبت به یک معنا (مثل بینی) هم می‌شود استعاره و هم می‌شود مجاز مرسل باشد.

استعاره مصرّحه یا تصریحیه

به استعاره‌ای که در آن، مشبه به ذکر می‌شود و مشبه، حذف می‌گردد، استعاره مصرّحه یا تصریحیه می‌گویند. مثلاً هنگامی که محبوب ما می‌آید، می‌گوییم: «ماه آمد» در این مثال، مشبه‌به یعنی ماه ذکر شده و محبوب که مشبه است نیامده.

در بحث استعاره، نخست، استعارهٔ مصرّحه یا تصریحیه مورد کاوش قرار می‌گیرد.

«**أي قُصِدَ**»: یعنی تنها مشابهت کافی نیست بل باید آن مشابهت مقصود باشد.

«**مِشْفَر**»: به کسر میم و سکون شین و فتح فا به معنی لب شتر است.

ضمیر «**تشبیهها**» به «**شفه**» بر می‌گردد.

«**غِلَظ**» به کسر اول و فتح دوم و سکون سوم به معنی درشتی و کلفتی است.

«**تَدَلّي**»: آویزان بودن، خمیده بودن.

«**فهو استعارة**»: آن مشفر استعاره است.

«**إطلاق المقید**» یعنی «**مِشْفَر**» که مقیّد به درشتی و آویزان بودن است.

«**علی المطلق**»: لب انسان که قید ندارد.

«**مَرْسِن**» به فتح میم و کسر سین به معنی جای «رسن» یعنی ریسمان است. در زمانهای قدیم بینی برخی از حیوانات چون شتر را سوراخ می‌کرده‌اند. از این رو به بینی آنها «**مَرْسِن**» می‌گفته‌اند. بنابراین «**مَرْسِنْ**» در اصل به معنی بینی شتر یا بینی سوراخ دار و ریسمان‌دار بوده است. و این معنی مقیّد است. اکنون اگر آن را در مطلق بینی به کار ببرند از باب اطلاق مقیّد بر مطلق، مجاز مرسل می‌شود.

و الاستعارة (قَدْ تُقَيّدُ بالتحقيقية) لتتميزعَنِ التخييلية و المكنى عنها (لتحقق معناها) أي ما عنى بها و استعملت هى فيه (حسّاً أوعقلاً) بأن يكونَ اللفظ قد نقل اِلى أمرٍ معلومٍ يمكن أنْ ينص عليه و يشار اليه اشارةً حسية أو عقلية

و استعاره، گاهی مقیّد به تحقیقیه می‌گردد. (یعنی می‌گوییم: استعاره تحقیقیه) تا از استعارهٔ تخییلیه و مکنی عنها تمیز داده شود.

و به آن تحقیقیه می‌گویند چون معنایش یعنی آن چه به وسیلهٔ آن قصد شده است و در آن به کار رفته است، تحقق حسی یا عقلی دارد.

بدین گونه که لفظ، نقل داده شده به چیزی که معلوم است و می‌توان به آن تصریح یا اشاره کرد چه اشارهٔ حسی و چه اشاره عقلی.

شرح

وقتی ما می‌گوییم: «دست آمریکا در این بحران بود» ما آمریکا را به یک انسان، تشبیه کرده‌ایم. لیکن مشبه‌به را در سخن نیاورده‌ایم این تشبیه پنهان، استعارهٔ بالکنایه یا مکنی عنهاست.

و این که برای آمریکا، اثبات دست کرده‌ایم یعنی گفته‌ایم: «دست آمریکا» این اثبات دست، استعارهٔ تخییلیه است.[1] بنابراین، قید تحقیقیه، آن را از استعارهٔ تخییلیه و بالکنایه جدا می‌سازد. ما استعاره‌ای را تحقیقیه می‌نامیم که معنای مجازیش تحقّق حسی یا عقلی داشته باشد.

مثلاً وقتی انسانی بسیار شکیبا و بردبار می‌آید، می‌گوییم: کوه آمد. معنی حقیقی کوه معلوم است، ولی ما آن را در معنای مجازی یعنی مرد بسیار شکیبا و بردبار استعمال کرده‌ایم و مقصود ما از کوه اوست و می‌توان به او اشاره حسی داشت. «**لتحقق معناها**»: برای تحقّق معنای (مجازی) استعاره.

«**ما عُنی بها**»: آن معنای مجازی که به وسیلهٔ استعاره قصد شده است

«**و استعملت هی فیه**»: و استعاره در آن معنا به کار رفته است.

فالحسّی کقوله[2].

آنجا که معنای مجازی تحقق حسی داشته باشد مانند سخن او:

لدی أَسَدٍ شاکی السِّلاحُ مَقَذَّف[3]

پیش شیری که کامل السّلاح (سراپا مسلّح)، جنگ دیده و آزموده شده بود.

«**مُقَذَّف**»: **ای قُذِفَ به کثیراً الی الوقائع**

---

۱. البته در تفسیر استعارهٔ بالکنایه و تخییلیه، اختلاف نظر وجود دارد.

۲. این شعر، از زهیربن ابی‌سلمی است.

۳. مصرع دومش این است: لَهُ لِبَدٌ اَظْفارُه لَمْ تُقَلَّم یعنی آن شیر، دارای یالهای ریخته شده بر شانه است و ناخن‌های آن گرفته نشده است.

مُقَذَّف: یعنی کسی که بسیار در رخدادها و جنگ‌ها افتاده و افکنده شده است.

«**وقایع**»: رخدادها و جنگ‌ها.

و قیل: قُذِف باللَحْمِ و رمی به فَصَار له جَسَامَةً و نَبالةً

و کسی گفته است:**مُقَذّف** یعنی گوشت به او افکنده شده و گوشت به او انداخته شده است. پس آن گوشت، برای او چاقی و درشتی پدید آورده است.

«**جَسامَه**»: به فتح اول یعنی بزرگ جثه شدن، چاقی، تنومندی.

«**نباله**»: به فتح اول یعنی ستبری، درشتی.

«**ای رجل شجاع**» در متن مصنّف تفسیر «**اسد**» است ولی چون پس از «**مُقذَّف**» آمده است ممکن است کسی بپندارد که تفسیر **مُقذَّف** است.

فالاسد ههنا مستعارٌ للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسّاً

پس لفظ «**اسد**» در این شعر، استعاره آورده شده برای مرد شجاع و آن تحقق حسی دارد. (یعنی با یکی از حواس پنجگانه قابل درک است و می‌توان به او اشارهٔ حسی داشت.)

(وقوله) أی والعقلی کقوله تعالی: (اهدنا الصراط المستقیم أی الدین الحق) و هو ملّة الاسلام و هذا أمر متحقق عقلاً

و آن جا که معنای مجازی تحقق عقلی دارد، مانند: «**اهدنا الصراط المستقیم**»[1] خدایا ما را به راه راست هدایت فرما.

راه راست یعنی دین حق و دین حق، شریعت اسلام است و شریعت اسلام، چیزی است که تحقق عقلی دارد.

توضیح

«**صراط**» به معنی جاده و راه است و در این آیه، استعاره آورده شده برای دین حق یعنی اسلام و اسلام که مجموعه‌ای از معارف و نظامهای دینی است، تحقق عقلی دارد.

قال المصنّف رَحِمه الله تعالیٰ فالاستعارة ما تَضَمَّن تشبیه معناه بما وضع له و المراد بمعناه ما عُنی باللفظ و استعمل اللفظ فیه

---

۱. حمد، ۶.

مصنّف که خدای رحمتش کناد در کتاب ایضاح گفت: استعاره، مجازی است که تشبیه معنایش را به موضوع له در بَردارد.

و مراد از «**معناه**» چیزی است که به وسیلهٔ لفظ، قصد شده است و لفظ، در آن استعمال شده. (یعنی معنی مجازی)

خلاصه: مصنّف گفته است: استعاره، مجازی است که در بردارندهٔ تشبیه معنای مجازی به معنی حقیقی خویش باشد.

فعلی هذا یخرج مِنْ تفسیر الاستعاره نحو زیدٌ اسد و رأیت زیداً أسداً و مررت بزید أسد ممّا یکون اللفظ مستعملا فیما وضع له و اِنْ تضمّن تشبیه شیءٍ به و ذلك لانّه اذاکان معناه عین المعنی الموضوع له لم یصح تشبیه معناه بالمعنی الموضوع له لاستحالة تشبیه الشيء بنفسه بنابر تعریف مصنّف، مثال‌های زیر از تعریف استعاره خارج می‌گردد: «**زید اسدٌ**» «**رأیت زیداً أسداً**» و «**مررت بزید أسد**» و مانند این ها هر جاکه لفظ، در موضوع له خویش استعمال شده است گرچه تشبیه چیزی به موضوع له را دربر دارد و علّت خروج، این است: وقتی معنای آن لفظ، عین موضوع له باشد، دیگر صحیح نیست بگوییم: دربر دارد تشبیه معنایش را به معنی موضوع له خویش، چون تشبیه چیزی به خودش محال است.

شرح

مصنّف در تعریف استعاره گفت: مجازی است که معنای مقصود از آن به موضوع‌له آن، تشبیه شده باشد، مثلاً وقتی برای شخص زیبایی واژهٔ «**ماه**» را به کار می‌بریم و می‌گوییم: «ماه آمد» در این مثال، معنی مقصود از «ماه» که آن شخص زیباست به معنی موضوع له ماه که همان کرهٔ آسمانی است، تشبیه شده.

و وقتی می‌گوییم: «**جاءَ اسد**» در این مثال، «**اسد**» استعاره است و دو معنا دارد:

۱. معنای مجازی که همان معنا اکنون مقصود است یعنی مرد شجاع.

معنای موضوع‌له که شیر جنگل است. و این استعاره تشبیه معنای مجازی خویش به معنای موضوع له را دربر دارد.

خوب بر این اساس «**زید اسدٌ**» و مثال‌هایی که در پی آن آمده است از تعریف استعاره خارج می‌گردد. چون «**أسد**» در این مثال‌ها به معنای موضوع‌له خود به کار رفته است و در

معنای مجازی استعمال نشده، گرچه تشبیه چیزی به آن فهمیده می‌شود. یعنی تشبیه زید به اسد.

علی أنّ ما فی قولنا: ما تضمن عبارة عن المجاز بقرینة تقسیم المجاز الی الاستعارة و غیرها و أسد فی الامثلة المذکورة لیس بمجاز لکونه مستعملا فیما وضع له.

به علاوه «**ما**» در عبارت «**ما تَضَمَّنَ تشبیه شیء به**» به معنی مجاز است.

به قرینهٔ این که مجاز به استعاره و غیر استعاره تقسیم شده است و لفظ «**اَسَد**» در مثال‌هایی که ذکر شد، مجاز نیست چون در معنای موضوع‌له خویش به کار رفته است.

توضیح

«**علی أنّ**» دنبالهٔ سخن مصنّف است، می‌گوید: «**اسد**» در سه مثالی که ذکر شد اصلاً داخل در تعریف استعاره نیست. چون در تعریف استعاره آمده است: «**ما تَضَمَّنَ تشبیه شیء به**» و این «**ما**» در آغاز تعریف، به معنی مجاز است. ولی «**اسد**» در آن مثال‌ها حقیقت است. برای این که در موضوع‌له خویش، استعمال شده است.

و فیه بحث لانّا لانسلم أنّه مستعمل فیما وضع له بل فی معنی الشجاع فیکون مجازاً و استعارةً کما فی رأیت أسداً یرمی بقرینة حمله علی زید

و در نظر مصنّف، بحث است ما نمی‌پذیریم که «**اسد**» در مثال‌هایی که گذشت در معنای موضوع له خود استعمال شده باشد بل در معنای شجاع به کار رفته است از این رو مجاز و استعاره است همان گونه که «**اسد**» در «**رأیت اسداً یرمی**» استعاره است. و همین که «**اسد**» در مثالهای گذشته بر زید، حمل شده است قرینهٔ استعاره بودن آن است.

توضیح

مصنّف گفت: در چند مثال گذشته، «**اسد**» در معنای موضوع‌له خود یعنی شیر جنگل به کار رفته است. لیکن شارح، اکنون به نظر او، انتقاد می‌کند و می‌گوید: «**اسد**» در «**زید اسد**» مثل «**اسد**» در «**رأیت أسداً یرمی**» مجاز و استعاره است و قرینهٔ استعاره، حمل است. اکنون من باید به لطف خداوند متعال، حمل را تعریف کنم. حمل، اسناد یک خبر یا وصف یا حالت به یک موضوع است. وقتی می‌گوییم: «**زید اسد**»، «**اسد**» را بر زید حمل کرده‌ایم. و وقتی حمل،

صحیح است که موضوع و محمول از نظر مفهوم باهم متفاوت باشند لیکن از نظر مصداق یکی باشند مثلاً در «**زید قائمٌ**» زید و قائم از نظر مفهوم متفاوتند یکی به معنی ذات شخص و دیگری به معنی ایستاده است.

لیکن مصداق آن دو یکی است یعنی یک شخص داریم که هم زید و هم قائم است. خوب در «**زید اسد**» اگر «**اسد**» به معنی شجاع باشد، حمل آن صحیح است. چون زید و شجاع یکی است لیکن اگر «**اسد**» به معنی شیر بیابان باشد دیگر حمل آن صحیح نیست و نمی‌توانیم بگوییم: زید شیر بیابان است. ضمیر «فیه» به سخن مصنّف و ضمیر «**انّه**» و «**حمله**» به «**اسد**» بر می‌گردد.

و لادليل لَهُمْ على أنَّ هذا على حذف أداةِ التشبيه و أنَّ التقدير زيد كأسد و استدلالهم على ذلك بأنه قد أوقع الاسد على زيد و معلوم أنّ الانسان لايكون أسداً فَوجَبَ المصير اِلى التشبيه بحذف أداته قصداً الى المبالغة فاسدٌ لانَّ المصير الى ذلك اِنّما يجبُ اذاكان أسد مستعملا فى معناه الحقيقى و أمّا اذاكان مجازاً عن الرجل الشجاع فحمله على زيد صحيح.

شارح می‌گوید: آنان که می‌گویند: در این مثال‌ها ادات تشبیه حذف شده است و تقدیر «**زید اسد**»، «**زید کاسد**» بوده است، دلیل ندارند.

استدلال آنان این است که «**اسد**» بر «**زید**» حمل شده است و روشن است که زید شیر نیست، پس باید راه تشبیه را پیمود و گفت: زید مانند اسد است و ادات تشبیه حذف شده است تا مبالغه شکل گیرد. این استدلال آنان باطل است چون گرایش به سوی تشبیه، هنگامی واجب است که «**اسد**» در معنای حقیقی خودش استعمال شده باشد. امّا اگر مجازاً در رجل شجاع به کار رفته باشد. حمل آن اسد بر زید صحیح است.

توضیح

برخی به حمایت از مصنّف گفته‌اند: در «**زیدٌ اسد**» «**اسد**» به معنی شیر بیابان است و چون نمی‌شود شیر بیابان را بر زید حمل کرد

می‌گوییم: ادات تشبیه حذف شده است. در آن صورت، حمل «**اسد**» بر «**زید**» صحیح می‌شود، چون می‌گوییم: زید مانند شیر است و این حمل صحیح است.

شارح، این استدلال را فاسد می‌داند و می‌گوید: در تقدیر گرفتن ادات تشبیه برای جایی

است که «**اسد**» در معنای موضوع‌له خویش به کار رفته باشد و در این جا که به معنی «**رجل شجاع**» است دیگر نیاز به تقدیر ادات نیست.

«**قد اُوقع الاسد علی زید**»: اسد بر زید حمل شده است.

«**بحذف اداته قصداً اِلی المبالغه**» برای تحقق مبالغه، ادات تشبیه، حذف شده است.

«**لانّ المصیر اِلی ذلك**» گرایش به حذف ادات تشبیه.

و یدلّ علی ما ذکرنا أنَّ المشبه به فی مثل هذا المقام کثیراً ما یتعلق به الجار و المجرور

و دلالت می‌کند بر آنچه ما گفتیم این که در مانند چنین جاهایی، چه بسیار می‌شود که جار و مجرور به مشبه‌به متعلق می‌گردد.

«**علی ما ذکرنا**»: بر این که گفتیم: «**اسد**» (یا مشبه‌به) به معنی رجل شجاع است نه به معنی شیر جنگل.

«**أنَّ**»: فاعل «**یدلّ**» است.

«**فی مثل هذا المقام**»: مانند این جا یعنی جاهایی که مشبه و مشبه‌به بدون ادات تشبیه ذکر شده باشد.

«**کثیراً ما یتعلق به الجار و المجرور**» چه بسیار به این مشبه‌به، جار و مجرور متعلق می‌شود و معلوم است که جار و مجرور به جامد تعلق نمی‌گیرد. پس «**اسد**» مثلاً به تأویل شجاع یا مجتریء رفته است که جار و مجرور به آن تعلق پیدا کرده است.

کقوله: مانند سخن او:[1]

أسَدٌ عَلَیَّ و فی الحروب نَعَامَةٌ

تو بر من شیری (پر جرئت و بی‌پروایی) و در جنگلها شترمرغ ماده‌ای (ترسو و گریزان.)

نگاهی به واژه‌های شعر:

«**اَسَد**»: خبر مبتدای محذوف یعنی «انت» است.

«**علیّ**» متعلق به «**اسد**» است. از این رو «**اسد**» حتماً به تأویل مشتق یعنی «**مجتریء**» یا «**صائل**» می‌رود.

«**مجتریء**»: بی‌پروا، جرأت‌دار.

---

۱. این شعر از عمران‌بن قحطان، مفتی و زاهد خوارج است. این اشعار را در هجو حجّاج گفته است.

«**صائل**»: حمله کننده، هجوم آورنده.

«**فی الحُروب**» متعلق به «**نعامَة**» است و «**نَعامَةٌ**» خبر مبتدای محذوف است. یعنی «**انت نَعامَةٌ فی الحروب**».

«**نَعامَة**» به معنی شترمرغ ماده است. لیکن در این جا چون «**فی الحروب**» به آن، تعلق گرفته است. به تأویل مشتق می‌رود و به معنی «**جبان**» یعنی ترسو می‌گردد. چون شترمرغ بسیار ترسو است.

«**أی مجتریء صائل علیّ**» تفسیر «**اسد**» است. یعنی، «**اسد**» به تأویل مشتق می‌رود.

وکقوله: والطیر أغربة علیه

و مانند این شعر ابوالعُلاءِ معرّی که در مرثیه فرزند[1] سیّد مرتضی ـ رحمةالله علیه ـ سروده است: «**والطیر...**» یعنی پرندگان بر او گریان و سوگوارند.

«**طیر**»: پرندگان.

«**أغربه**»: جمع غراب و به معنی کلاغهاست. لیکن چون «**علیه**» به آن، تعلق گرفته است، به تأویل مشتق می‌رود، از این رو شارح آن را تفسیر به «**باکیةٌ**» کرده است. و سیاه بودن کلاغ با گریه و سوگ تناسب دارد.

و قَدْ استوفینا ذلك فی الشرح[2]

ما این بحث را کاملاً در مطوّل مطرح کرده‌ایم. «**ذلك**»: بحث تعلق جار و مجرور به چنین مشبه‌به‌ها را.

«**فی‌الشرح**»: **مطول.**

و اعْلَمْ أنّهم قَدْ اختلفوا فی أنَّ الاستعارة مجاز لغوی أوعقلی فالجمهور علی أنّـها مـجاز لغـوی بمعنی أنّها لفظ استعمل فی غیر ما وضع له لعلاقة المشابهة (ودلیل أنّها) أی الاستعارة (مجاز لغوی کونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه و لااللاعم منهما) أی مِنَ المشبه و المشبه به فأسد فـی قـولنا: رأیت أسداً یرمی موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع و لالمعنی أعم مِـنَ السَـبُع و الرَّجـل

---

۱. دسوقی این شعر را در سوگ سید مرتضی دانسته است لیکن جامع‌الشواهد آن را در سوگ فرزند سید مرتضی دانسته است. نگاه کنید به جامع‌الشواهد چاپ سنگی، ص۲۹۶.

۲. مطول چاپ سنگی، ص۲۸۷، ۲۸۸. و مطول، چاپ جدید، ص۳۵۹، ۳۶۰ و ۳۶۱.

کالحیوان المجتریءِ مثلاً لیکون اطلاقه علیهما حقیقةً کاطلاق الحیوان علی الأسد و الرّجل و هذا معلوم بالنقل عن أئمة اللغة قطعاً فاطلاقه علی الرجل الشجاع اطلاق علی غیر ما وضع له مع قرینةٍ مانِعَةٍ عَنْ ارادة ما وُضِعَ له فیکون مجازاً لغویّاً.

و بدان که دانشمندان بلاغت، در این که استعاره، مجاز لغوی است یا عقلی، اختلاف کرده‌اند. توده و عمدهٔ دانشمندان، بر این باورند که استعاره، مجاز لغوی است یعنی لفظی است که در غیر موضوع له خویش به کار رفته است به جهت پیوند مشابهتی که بین معنی حقیقی و مجازی آن وجود دارد.

و به این دلیل، استعاره مجاز لغوی است که برای مشبه‌به وضع شده است نه برای مشبه و نه برای معنایی که اعم از مشبه و مشبه به است. بنابراین، «**اسد**» در جملهٔ «**رأیت اسداً یرمی**» برای آن درندهٔ مخصوص وضع شده است. نه برای مرد شجاع و نه برای معنایی که اعم از درنده و مرد است، مثل «**حیوان مجتریء**» که استعمال آن بر هر دو (درنده و مرد) حقیقت باشد. مثل اطلاق حیوان که هم بر شیر و هم بر مرد حقیقت است.

و این که می‌گوییم: «**اسد**» برای حیوان درنده وضع شده است، چیزی است که همهٔ پیشوایان علم لغت به طور قطع، نقل کرده‌اند.

پس اطلاق «**اسد**» بر مرد شجاع، اطلاق در غیر ما وضع له است همراه با قرینه‌ای که مانع از ارادهٔ موضوع‌له می‌شود، از این رو مجاز لغوی است.

«**الحیوان المجتریء**»: حیوان دلیر، بی‌باک، بی‌پروا و با جرئت.

«**اطلاقه علیهما**»: اطلاق «**اسد**» بر «**سبع**» و «**رجل**» «**هذا**»: این که «**اسد**» بر حیوان درندهٔ مخصوص وضع شده است.

و فی هذا الکلام دلالة علی أنَّ لفظ العام اذا أطلق علی الخاص لاباعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو لیس مِنَ المجاز فی شیء کما اذا لقیت زیداً فقلت لقیت رجلاً أوانساناً أوحیواناً بل هو حقیقة اذا لم یستعمل اللفظ اِلاّ فی معناه الموضوع له

و این سخن دلالت دارد بر این که: لفظ عام اگر برای خاص به کار گرفته شود و خاص بودنِ در آن لفظ، لحاظ نگردد و عمومیّت آن لفظ اعتبار گردد استعمال آن لفظ، حقیقت است. مثلاً شما با زید برخورد می‌کنید آنگاه می‌گویید: با مردی برخورد کردم، یا می‌گویید: با انسانی

برخورد کردم یا می‌گویید: باحیوانی برخورد کردم.

در این مثال‌ها واژهٔ «رجل»، «انسان» و «حیوان» حقیقت است. چون در معنای موضوع‌له خویش به کار رفته است.

توضیح

«**و فی هذا الکلام**» یعنی عبارت مصنّف که گفت: «**ولا للاعمّ منهما**» یعنی این که مصنّف گفت: استعاره، مجاز لغوی است چون برای مشبه‌به وضع شده است نه برای مشبه و نه برای اعم از مشبه و مشبه‌به، این سخن می‌فهماند که: اگر ما لفظ عامی چون حیوان را برخاصی چون انسان یا زید استعمال کنیم و خصوصیتی را در نظر نگیریم مثلاً به زید بگوییم: حیوان و مفهوم حیوان در نظرمان باشد، این استعمال لفظ در موضوع‌له خویش است. لیکن اگر لفظ عام را بر خاص به کار ببریم و ویژگیهای خصوصی او را در نظر بگیریم مثل ضاحک بودن یا ویژگیهای دیگرش که در شناسنامه‌اش نگاشته شده است آنگاه مجاز می‌شود.

(وقیل انّها) أی الاستعارة (مجاز عقلی بمعنی أنّ التصرف فی أمر عقلی لالغوی لانّها لمّا تطلق علی المشبه اِلاّ بعد ادعاء دخوله) أی دخول المشبه (فی جنس المشبه‌به) بأن جعل الرجل الشجاع فرداً من افراد الاسد (کان استعمالها) أی الاستعارة فی المشبه استعمالاً (فیما وضعت له)

و گفته شده: استعاره، مجاز عقلی است بدین معنا که تصرف در امر عقلی رخ داده است نه در امر لغوی. و چون اسم مشبه‌به بر مشبه، اطلاق نشده است مگر پس از ادعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به بدین سان که مرد شجاع یکی از افراد شیر قرار گرفته است. از این رو استعمال اسم مشبه به در مشبه، استعمال در موضوع‌له است.

توضیح

برخی گفته‌اند: استعاره مجاز عقلی است. البته این مجاز عقلی غیر از مجاز عقلی در باب اسناد است که در مباحث معانی گذشت. مجاز عقلی در این جا به این معناست که:

ما یک تصرف عقلی در معنای «**اسد**» به کار می‌بریم و آن را فراگیر می‌سازیم بدین سان که می‌گوییم: مرد شجاع نیز یکی از افراد «**اسد**» است پس وقتی «**اسد**» را بر مرد شجاع به کار بردیم آن را در معنای موضوع‌له خویش استعمال کرده‌ایم.

«**کان استعمالها**» در عبارت مصنّف، جواب «**لَمّا لم تطلق**» است.

و إنّما قلنا إنّها لَمْ تطلق علی المشبه إلاّ بعد ادّعاءِ دخوله فی جنس المشبه‌به لانّها لو لم تکن کذلک لَمَاکانت استعارة، لأنّ مُجَرّدَ نقلِ الاسم لوکان استعارة لکانت الأعلام المنقولة استعارة،

وَ لَمَاکانت الاستعارة أبلغ مِنَ الحقیقة، اذ لا مبالغة فی اطلاقِ الاسم المجرد عاریاعن معناه،

و ما گفتیم: استعاره (لفظ مشبه‌به) بر مشبه به کار گرفته نمی‌شود مگر پس از این که دخول مشبه در جنس مشبه به ادّعا شود و اگر چنین ادّعایی نباشد، استعاره به وجود نمی‌آید. زیرا اگر تنها نقل دادن اسم، استعاره بود باید علمهایی که از معانی نخستین خویش به معانی علمی نقل داده شده است، نیز استعاره باشد و اگر ادّعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به نبود بایستی استعاره، مبالغه‌آمیز تر از حقیقت نباشد زیرا در به کارگیری اسمی بدون نظر داشت به معنایش مبالغه‌ای پدید نمی‌آید.

توضیح

آن که استعاره را مجاز عقلی می‌داند و ادّعا می‌کند که رجل شجاع یکی از افراد اسد است، چند دلیل استلزامی می‌آورد: ۱. اگر مجرد نقل اسم بدون ادّعای دخول، استعاره باشد باید اعلام منقوله نیز استعاره باشد اعلام منقوله، علمهایی هستند که از معانی نخستین خویش به معانی علمی نقل داده شده است. مثل «**فضل**» که نخست مصدر بوده است و اکنون علم برای شخصی قرار گرفته است. و مانند «**حارث**» که ابتدا اسم فاعل بوده است و بسان «**شَمَّر**» که در آغاز، فعل ماضی بوده است و همانند «**یزید**» که فعل مضارع بوده است. خوب اگر نقل خالی بدون در نظر داشت معنای نخستین، استعاره باشد باید این علمها نیز استعاره باشد با این که هیچ کسی اعلام منقوله را استعاره نداسته است.

۲. دلیل استلزامی دوم، این است که: اگر ادّعای دخول نباشد بایستی استعاره، مبالغه‌آمیز تر از حقیقت نباشد چون انتقال اسم خالی از معنایش مبالغه‌آور نیست، در حالی که همه می‌دانند استعاره، مثل «**جاء اسدٌ**» مبالغه‌آمیز تر از «**جاء رجلٌ کالاسد**» است تعبیر دوم، حقیقت است.

و لَمَا صَحَّ اَنْ یقال لِمَن قال: رأیت أسداً و اراد به زیداً إنّه جعله أسداًکمالا یقال لِمَنْ سَمیَّ ولده أسداً إنّه جعله أسداً اذ لا یقال جعله أمیراً اِلاّ و قد أثبت فیه صفة الامارة

و اگر استعمال مشبه‌به برای مشبه پس از ادعای دخول مشبه در افراد مشبه به نباشد به

کسی که زید را دیده و می‌گوید: شیری را دیدم، دیگر صحیح نیست بگوییم: او زید را شیر قرار داده است. چونان وقتی که کسی نام فرزندش را «**اسد**» می‌نهد و ما نمی‌گوییم: او فرزندش را شیر قرار داده است. زیرا گفته نمی‌شود: او را امیر و پادشاه قرار داد مگر وقتی که صفت پادشاهی را در او اثبات کند.

شرح

سومین دلیل استلزامی کسی که گفته است: استعاره مجاز عقلی است و مجاز لغوی نیست و مثلاً «**اسد**» در معنای موضوع‌له خویش به کار رفته است، این است که اگر کسی زید را ببیند و بگوید: من شیر را دیدم. می‌گوییم: او زید را شیر قرار داده است. پس معلوم می‌شود که صفت شیر بودن را بر او اثبات کرده و او را داخل در قلمرو شیران ساخته است. وگرنه بسیاری از مردم، نام پسرانشان را «**اسد**» می‌گذارند. ولی کسی نمی‌گوید: آنان فرزندشان را شیر ساخته‌اند و او را شیر قرار داده‌اند. چون این جا نقل کلمه بدون ادّعای دخول است. (بدون ادّعای دخول آن فرزند در افراد شیر) و وقتی می‌گویند: او را امیر قرار داد که صفت إمارت و پادشاهی را در او اثبات کند و اگر کسی اسم پسرش را «امیر» بگذارد دیگر نمی‌گویند او پسرش را امیر قرار داده است.

و إذا کان نقل اسم المشبه‌به الی المشبه تبعا لنقل معناه الیه بمعنی أنّه أثبت له معنی الأسد الحقیقی ادّعاءً ثم أطلق علیه اسم الأسد کان الأسد مستعملاً فیما وضع له، فلا یکون مجازاً لغویا بل عقلیا، بمعنی أنَّ العقل جعل الرجل الشجاع مِنْ جنس الأسد و جَعْلُ ما لیس فی‌الواقع واقعاً مَجازٌ عقلی.

و زمانی که نقل اسم مشبه به برای مشبه، تابع نقل معنای مشبه‌به برای مشبه باشد بدین معنا نخست، معنی شیر حقیقی برای آن مشبه، ادّعا شده و سپس نام شیر، برای آن به کار رفته است. پس «**اسد**» در موضوع له خویش به‌کار رفته است و از این رو مجاز لغوی نیست، بل مجاز عقلی است. یعنی عقل، مرد شجاع را از جنس شیر قرار داده است و قرار دادن چیزی که واقعیت ندارد، مجاز عقلی است.

توضیح

«**لنقل معناه الیه**»: نقل معنای مشبه‌به برای مشبه.

«**اُثبت له**»: برای مشبه.

«**ثم اطلق علیه**»: سپس بر آن مشبه اطلاق شده است.

«**وَجَعْلُ ما لیس فیْ‌الواقع**» این جمله، تبیین مجاز عقلی بودن استعاره است. یعنی چون عقل، چیزی را که واقعیت ندارد، واقعیت می‌بخشد از این رو تصرف به وسیلهٔ عقل، شکل گرفته است و مجاز، عقلی می‌شود. این قسمت، نتیجهٔ سه دلیل استلزامی آن شخصی بود که استعاره را مجاز عقلی می‌پنداشت.

(ولهذا) أی و لأنّ إطلاق اسم المشبه به علی المشبه اِنّما یکون بعد ادعاءِ دخوله فی جنس المشبه‌به (صح التعجّب فی قوله:[1])

و چون کاربُرد اسم مشبه‌به برای مشبه، پس از ادّعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به است. اظهار شگفتی در این شعر، صحیح است.

قامَتْ تُظلِّلنی مِنَ الشَّمس **نفس أعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نفسی**

قامَتْ تُظَلِّلُنی و مِنْ عَجبٍ **شمسٌ تُظَلِّلُنی مِنَ الشَّمس**

آن شخصی که از جانم بر من گرامی‌تر است به پا خاست تا بر من سایه افکند، شگفتا که آفتابی بر من در برابر خورشید، سایه می‌اندازد.

«**نفس**» فاعل «**قامت**» است و چون «**نفس**» مؤنث مجازی است «**قامت**» مؤنث آورده شده است. مقصود از «**نفس**» همان غلامی است که به پا خاسته تا بر او سایه بیندازد.

«**و مِنْ عجب شمس**»: شگفت است که خورشیدی، مراد از این خورشید، همان جوان است و منظور از دو واژهٔ «**الشمس**» که با الف و لام آمده است، خورشید آسمان است.

---

۱. این شعر از ابن‌عمید است. مدرس در وصف وی نگاشته است: «به ابن العمید مشهور، به ابوالفضل مکنّی، عالمی است ادیب، فاضل، شاعر، کاتب، منشی و یکی از کتّاب و مُترسلین طراز اوّل چهارگانهٔ دنیا و سه دیگر عبارتند از صابی و عبدالحمید و صاحب‌بن‌عباد. وفات ابن العمید به سال سیصد و پنجاه و نهم یا شصتم هجرت در ری یا بغداد واقع شد.» نگاه کنید به ریحانة الادب، ج۸، ص۱۲۶.

خلاصه

غلام شاعر به پا می‌ایستد تا بر او در برابر حرارت خورشید سایه افکند و او ادیبانه می‌گوید: این غلام خود، خورشید است یعنی سایه زداست نه سایه‌زا. پس چگونه می‌تواند مانع نور خورشید گردد، چون جسم تیره و بی‌نور می‌تواند مانع از نور گردد نه جسم نورزا. در این شعر، کلمهٔ «**شمس**» در «**و مِنْ عجب شمس**» استعاره است برای آن جوان.

فلو لا أنّه ادعی لذلك الغلام معنی الشَّمس الحقیقی و جعله شمساً علی الحقیقة لَمَا کان لهذا التَعجَّب معنی، إذ لاتَعَجُّبَ فی أن یُظَلِّلَ إنسان حسن الوجه إنساناً آخر.

اگر شاعر، برای آن غلام، معنی خورشید حقیقی را ادّعا نکرده بود و حقیقتاً او را خورشید، قرار نداده بود، این تعجّب و اظهار شگفتی معنی نداشت زیرا در این که انسانی خوش چهره بر انسان دیگری سایه اندازد، تعجّب و شگفتی وجود ندارد.

ضمیر «**جَعَلَهُ**» به «**غلام**» باز می‌گردد.

(والنهی عنه) أی و لهذا صح النهی عن التعجب (فی قوله:

و اگر ادّعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به نبود، نهی از تعجّب نیز در این شعر، صحیح نبود.

لا تَعجَبُوا مِنْ بِلی غِلالَته ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌   قَدْ زَرَّ أزرارَه عَلیَ القَمَرِ[1]

از فرسودگی و پارگی زیرپوش او شگفت مدارید او محققاً تکمه‌هایش را بر ماه بسته است.

«**بِلی**»: به کسر باء به معنی کهنگی، فرسودگی و پارگی است.

مقصود از ضمیر «**غلالته**» و «**ازراره**» آن شخص ستایش شده است.

«**غلالة**»: **هی شعارٌ یلبس تحت الثوب و تحت الدِّرع أیضاً**

«**غِلالة**»: (به کسر اول) تن پوش و پیراهنی است که زیر جامه و لباس و زیر زره پوشیده

---

۱. این شعر، از ابوالحسن محمّدبن‌احمد بن محمد ابراهیم طباطبابن اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن علی‌بن‌ابی طالب ـ ﷺ ـ است. وی در اصفهان به دنیا آمده است و در آنجا زندگی را بدرود گفته است. مدرس، در وصف او گفته است: از محققین علما و مبرّزین شرفا و ادبا و شعرای زمان غیبت صغرای اصفهان می‌باشد که با فرط ذکاوت و فطانت و صفای قریحه و استقامت ذهن وجودت فهم معروف بوده است. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج۸، ص۸۱.

می‌شود. «**شِعار**»: تن‌پوش، زیر پوش، جامه‌ای که با بدن برخورد دارد.

تقول: زَرَرْتُ القمیص علیه اَزُره إذا شَدَدتَ أزرارَه علیه.

می‌گویی: پیراهن را بر او بستم یا می‌بندم. هنگامی که تکمه‌های پیراهن را بر او محکم کنی.

توضیح: ما در این شعر، دو واژهٔ قابل ملاحظه داریم:

۱. «**زرّ**» که به معنی بست و محکم کرد است و غالباً مفعول آن در مثل این شعر، قمیص یا پیراهن قرار می‌گیرد. مثلاً می‌گوییم: «**زرَرْتُ القمیص علیه**»: پیراهن را بر او بستم. ضمیر «**علیه**» به شخص بر می‌گردد. لیکن در این شعر، «**ازرار**» مفعول آن قرار گرفته است.

۲. «**ازرار**» جمع «**زر**» به کسر اول یعنی تکمه‌هاست.

ضمیر «**ازراره**» به «**قمیص**» و ضمیر «**علیه**» به آن شخص برمی‌گردد.

فلولا أنّه جعله قمراً حقیقیاً لَما کانَ للنهی عَنِ التعجب معنی لأنّ الکَتّانَ إنّما یسرع الیه البلیَ بسبب ملابَسَة القَمَر الحقیقی لابملابسة إنسان کالقمر فی الحسن،

پس اگر شاعر، آن شخص را ماه حقیقی قرار نداده بود، نهی از تعجّب، معنا نداشت زیرا کتان به جهت برخورد با ماه واقعی فرسوده می‌شود نه بابرخورد با انسانی که در زیبایی مانند ماه است.

توضیح

از دیر باز می‌گفته‌اند: مهتاب، پارچه‌های کتانی را می‌فرساید از این رو در شب مهتابی لباسهای کتانی را بر بندها نمی‌آویخته‌اند. شاعر، با توجّه به این ویژگی نور ماه می‌گوید: اگر می‌بینید زیرپوش آن شخص، فرسوده شده، برای این است که او ماه است و تکمه‌های زیر پوشش بر ماه بسته شده است. بنابراین، واژهٔ «قمر» در شعر، استعاره برای آن شخص است و نهی از تعجب، برای این است آن شخص را از افراد ماه حقیقی قرار داده است و این که ماه حقیقی، کتان را می‌فرساید، تعجب ندارد، اگر کتان بربدن کسی که مانند ماه است فرسوده شود تعجب دارد.

لا یقال: القمر فی‌البیت لیس باستعارةٍ لأنّ المشبه مذکور و هو الضمیر فی غلالته و ازراره ـ لأنّا نقول لانسلم أنَّ الذکر علی هذا الوجه ینافی الاستعارة المذکورة کما فی قولنا: سیف زید فی ید أسد

فانّ تعریف الاستعارة صادق علی ذلك.

کسی نگوید: «**القمر**» در شعر، استعاره نیست. زیرا مشبه که ضمیر «**غلالته**» و «**ازراره**» است در کلام، ذکر شده است. چون پاسخ می‌دهیم: ما نمی‌پذیریم که این گونه ذکر کردن مشبه، با استعاره منافات داشته باشد. مثلاً اگر گفتیم: «**سیف زید فی ید اسد**» بی‌تردید استعاره بر این مثال صدق می‌کند. (با این که مشبه یعنی زید در آن ذکر شده است.)

توضیح

ممکن است کسی بگوید: چون مشبه در این شعر، به صورت ضمیر «**غلالته**» و «**ازراره**»آمده است. اصلاً این شعر، داخل در قلمرو استعاره نیست بل تشبیه بلیغ است.

پاسخ این است که ذکر مشبه در کلام دو گونه است:

۱. به گونه‌ای که خبر از تشبیه دهد یا به تعبیر دیگر تشبیه از آن فهمیده شود، مثل این که مشبه‌به خبر یا حال برای مشبه باشد، چون «**زید اسد**» یا «**رأیت زیداً اسداً**» که در این موارد و مانند آن، ذکر مشبه، مانع از استعاره بودن است.

۲. به گونه‌ای که ذکر مشبه نشان دهندهٔ تشبیه نباشد، مانند: «سیف زید فی ید أسد» شمشیر زید در دست شیر است و مثل همان شعر. این گونه ذکر کردن مشبه، سخن را از استعاره بودن خارج نمی‌کند.

(ورُدَّ) هذا الدلیل (بأنّ الادّعاءِ) أي ادّعاءِ دخول المشبه فی جنس المشبه‌به (لایقتضی کونها) ای الاستعارة (مستعملة فیما وضعت له) لِلْعِلْمِ الضروري بأنّ أَسَداً فی قولنا: رأیت أسداً یرمی ـ مستعمل فی‌الرجل الشجاع و الموضوع له هو السَبُع المخصوص،

و این دلیل، این گونه رد شده است که: ادعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به، اقتضاء نمی‌کند که استعاره، در موضوع‌له خویش به کار رفته باشد. زیرا ما قطعاً می‌دانیم که «**اسد**» در «**رأیت اسداً یرمی**» برای مرد شجاع به کار رفته است لیکن موضوع‌له آن، حیوان درندهٔ مخصوص است.

«**وَرُدَّ هذا الدّلیل**»: مقصود دلیل کسی است که استعاره را مجاز عقلی می‌دانست به دلیل این که دخول مشبه‌به ادّعا می‌شود.

«**سَبُع**» بر وزن سَبُك حیوان درنده است.

و تحقیق ذلك أنّ ادعاءِ دخول المشبه فی جنس المشبه‌به مبنیٌّ علی أنّـه جُـعِلَ أفـرادُ الأسـدِ بطریق التأویل قسمین:

اَحَدهما المُتَعَارَفُ و هو الذی له غایة الجَراة و نهایة القوة فی مثل تلك الجُثَّة المخصوصة. و الثانی غیر المتعارف و هو الذی له تلك الجرأة لکن لا فی تلك الجثة المخصوصة و الهَیکَلِ المخصوص و لفظ الأسد اِنّما هو موضوعٌ للمتعارف فاستعماله فی غیر المتعارف استعمال فی غیر ما وضع له والقـرینة مانعة عن ارادة المعنی المتعارف لیتعین المعنی الغیر المتعارف.

و تحقیق این مسأله چنین است. (یعنی تحقیق این که ادّعای دخول مشبه در جنس مشبه به اقتضا نمی‌کند تا «**اسد**» در مثل «**رأیت اَسَداً یرمی**» در موضوع‌له خویش به کار رفته باشد.)

ادعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به مبتنی بر این است که افراد اسد، با تأویـل دو قـسم گردد:

۱. نوع معروف که پیش مردم مشهور است. و آن حیوانی در اوج بی‌باکی و توانمندی است و دارای آن پیکر ویژه است.

۲. نوع غیر معروف ، و آن حیوانی است که همان بی‌باکی را دارد لیکن آن پیکر ویژه و قیافه مخصوص را ندارد.

لفظ «**اسد**» برای شیر معروف و معمول، وضع شده است نه برای شیر غیر معروف (یعنی مرد شجاع) و قرینه، مانع از ارادهٔ معنی متعارف است و برای مشخص شدن معنی غیر معمول و غیر معروف آمده است.

«**متعارف**»: مشهور، معمول، شناخته شده، رسم شده.

«**جرأت**»: بی‌باکی.

«**جثه**»: پیکر، بدن.

و بهذا یندفع ما یقال: اِنّ الاصرار علی دعوی الأسَدِیَّة للرّجل الشّجاع ینافی نصب القرینة المانعة عَنْ إرادة السَبُعِ المخصوص.

و با این که گفتیم: گماشتن قرینه، برای این است که معنی متعارف قصد نگردد این اشکال دفع می‌شود. اصرار بر ادعای شیر بودن مرد شجاع با گماشتن قرینه، برای این که حیوان درندهٔ مخصوص (شیر جنگل) اراده نشود، منافات دارد.

خلاصه

ممکن است کسی بگوید: شما در استعاره از یک سو ادعا می‌کنید که مشبه از جنس مشبه‌به است و از سوی دیگر، قرینه می‌گمارید که معنای واقعی مشبه به اراده نگردد و ذهن‌ها از آن منصرف شود و این دو با هم منافات دارد.

شارح می‌گوید: باآنچه گفتیم این اشکال برطرف می‌شود بدین سان که شیر، دو نوع دارد: متعارف و غیر متعارف. قرینه برای این است که غیر متعارف مقصود ماست نه متعارف.

(و أمّا التعجب و النهی عنه) کما فی البیتین المَذکورین (فللبناءِ علی تناسی التشبیه قضاء لحق المبالغة) و دلالةً علی أنَّ المشبه بحیث لایتمیز عن المشبه به أصلاً، حتی إنَّ کلّ ما یترتب علی المشبه به مِنَ التعجب والنهی عن التعجب یترتب علی المشبه أیضاً.

اَمّا صحّت تعجّب و نهی از تعجّب در دو بیت گذشته بر این اساس است که تشبیه عمداً به فراموشی سپرده شود تا حق مبالغه ادا گردد و دلالت کند بر این که مشبه به گونه‌ای است که اصلاً از مشبه به تشخیص داده نمی‌شود حتی هر چه بر مشبه به مترتب می‌گردد از تعجب و نهی از تعجب بر مشبه نیز مترتب می‌شود.

مقصود از دو بیت ذکر شده، بیتهای زیر است.

قامت تظللنی مِنَ الشمس

و: لا تعجبوا مِنْ بِلی غلالته.

(والاستعاره تفارق الکذب) بوجهین (بالبناء علی التأویل) في دعوي دخول المشبه فی جنس المشبه‌به بأن یجعل أفراد المشبه‌به قسمین: متعارفاً و غیر متعارف کما مَرَّ، و لا تأویل فی الکذب

و استعاره (یعنی سخنی که در آن استعاره است) دو فرق با دروغ دارد:

۱. استعاره، مبتنی بر تأویل است یعنی ادعا می‌شود که مشبه داخل در جنس مشبه‌به است بدین سان که افراد مشبه‌به دو قسم می‌گردد: متعارف و غیر متعارف. لیکنْ در دروغ، تأویلی وجود ندارد.

«**کمامرّ**»: اشاره است به آن چه اندکی پیش با این عبارت خواندیم: «**و تحقیق ذلك... بطریق التأویل قسمین...**»

(ونصب) أي و بنصب (القرینة علی إرادة خلاف الظاهر) فی الاستعارة لِماً عرفت أنّه لابّد للمجاز

مِنْ قرینة مانعةٍ عن إرادة الموضوع له بخلاف الکذب، فانَّ قائله لاینصب قرینةً علی إرادة خلاف الظاهر، بل یبذل المجهود فی ترویج ظاهره.

۲. دومین فرق استعاره با دروغ این است که در استعاره قرینه گمارده می‌شود برای این که نشان دهد خلاف ظاهر، مراد است. تو دانستی که مجاز، ناگزیر باید قرینه‌ای داشته باشد که از ارادهٔ معنی موضوعٌ لَه باز دارد. به خلاف دروغ که گوینده‌اش قرینه‌ای نمی‌گمارد برای این که بگوید: خلاف ظاهر سخنش اراده شده است بل تلاش را در صحیح جلوه‌دادن و جا انداختن ظاهر سخنش به کار می‌گیرد.

«**نصب**»: گماردن.

ضمیر «**قائله**» به «کذب» برمی‌گردد.

«**یبذل**»: به کار می‌گیرد.

«**مجهود**»: کوشش، تلاش.

«**ترویج**»: تبلیغ، رواج دادن، جا انداختن، صحیح جلوه دادن.

«**ظاهره**»: ظاهر سخن.

(و لاتکون) أی الاستعارة (عَلَماً) لِما سَبَقَ مِنَ أنها تقتضی إدخال المشبه فی جنس المشبه به بجعل أفراده قسمین: مُتَعَارَفاً و غیر متعارف، و لایمکن ذلک فی العَلَم (لمنا فاته الجنسیة) لانّه یقتضی التَّشَخصَّ و مَنْعَ الاشتراک و الجنسیة تَقتضی العموم و تناول الأفراد.

و عَلَمْ شخص را نمی‌توان استعاره قرارداد برای این که قبلا خواندیم: استعاره اقتضا می‌کند داخل شدن مشبه را در جنس مشبه‌به بدین سان که افراد مشبه به دو قسم می‌گردد متعارف و غیر متعارف و ادخال مشبه در جنس مشبه به در عَلَم شخص، ممکن نیست. چون عَلَم با جنسیت منافات دارد زیرا عَلَم مقتضی مشخص بودن است و اشتراک نمی‌پذیرد و جنسیت مقتضی فراگیری و در بر داشتن افراد است.

توضیح

علم، به اعتبار وضع آن بر دو قسم است:

۱. علم شخص، مثل اسم ویژهٔ اشخاص یا اشیاء، و مثل کنیه و لقب.

۲. علم شخص که برای جنس وضع شده است نه برای شخص. مانند «**اُمّ عِزیَط**» که برای

جنس عقرب، وضع شده است.

و این جا که می‌گوییم: عَلَم نمی‌تواند استعاره قرار گیرد مقصود علم شخص است.

ضمیر «**افراده**» به مشبه‌به بر می‌گردد.

«**لایمکن ذلک**»: ادخال ممکن نیست.

ضمیر «**لمنا فاته**» و «**لانّه**» به «**عَلَمْ**» بر می‌گردد.

(إلاّ إذا تَضَمَّنَ) العَلَم (نوع و صفیة) بواسطةِ اشتهاره بوصف مِن الأوصاف (کحاتِم) المُتَضَمِّن الاتصاف بالجود، و مادِرِ بالبخل و سَحْبَان بِالفصاحة و باقِل بالفَهاهَةِ فحینَئِذ یجوزاَنْ یشبه شخص بحاتم فی الجود و یُتَأَوَّلَ فی حاتم فیجعل کانّه موضوع للجواد سواءِ کان ذلک الرجل المعهود أوغیره کما مرَّ فی الأسد

فبهذا التأویل یتناول ـ حاتم ـ المفرد المُتعارف المعهود و الفرد الغیر المتعارف و یکون إطلاقه علی المعهود أعنی حاتماً الطائیَّ حقیقةً و علی غیره ممّن یتصف بالجود استعارةً نحو رأیت الیوم حاتماً.

مگر زمانی که عَلَم، به جهت شهرت یافتنش به یکی از صفتها در بردارندهٔ نوعی و صفیّت باشد. مانند «حاتم» که در بردارندهٔ وصف بخشش است و «مادِر» که در بر دارندهٔ وصف بخل است و «**سَحْبان**» که در بردارندهٔ صفت فصاحت است و «باقل» که دربر دارندهٔ وصف کند زبانی و لکنت داشتن است.

بنابراین جایز است که شخصی در جود به حاتم تشبیه شود و حاتم به تأویل برده شود بدین‌گونه که گویا برای جواد وضع شده‌است چه آن مرد ویژهٔ شناخته شده باشد و چه غیر آن. همان گونه که گفتیم: «اسد» را به تأویل می‌بریم. و آن را دارای دو گونه افراد می‌دانیم: متعارف و غیر متعارف.

پس با این تأویل «حاتم» هم آن شخص مشهور و آشنا را فرا می‌گیرد و هم غیر آن را و به کار گیری واژهٔ حاتم بر آن شخص آشنا و مشهور یعنی حاتم طائی حقیقت می‌شود و به کارگیری آن بر غیر او از کسانی که موصوف به جود هستند، استعاره می‌گردد. مانند: «**رأیت الیومَ حاتماً**» امروز حاتمی را دیدم. در این مثال، «حاتم» استعاره برای مرد بخشنده است.

شرح

«حاتم» به کسر «ت» بر وزن قاتل یکی از شهرتمندترین انسانها به بخشش است.[۱] فرزندان او به اسلام گرویدند و عدی‌بن حاتم و پسران عدی از یاران دلیر حضرت علی ـ ؑ ـ بودند.

او ضرب‌المثل سخاوت گشته است به گونه‌ای که گویا حاتم مساوی با جواد است و وقتی می‌گویند: حاتم آمد می‌شود «حاتم» استعاره برای شخص بخشنده قرار گیرد.

و «مادِر» به معنی فرومایه، ناکس و به معنی کسی است که چیزی را با گل و مانند آن آلوده می‌کند. این واژه، نام یکی از پسران هلال بن عامر بن صعصعه است. گفته‌اند: او مشهور به مادر گشته چون روزی شترش را از آبگیری آب داد. آنگاه که شترش سیراب گشت در ته آبگیر، اندک آبی باقی ماند، «مادر» آن آبها را با نجاست، آلوده ساخت و با آبها آمیخته کرد تا دیگران نتوانند از آن آبها سود ببرند.

و «سحبان» یکی از سخنوران مشهور تاریخ است. مدرس، در وصف او نگاشته است: «سحبان بن زفربن ایاس بن عبد شمس بن وائل، افصح علمای عرب و ابلغ بلغای ایشان بود، در بیان و فصاحت، ضرب‌المثل و أَفصحُ مِنْ سَحبان از امثال دائره می‌باشد.

روزی نزد معاویه رفت، فصحای عرب و خطبای قبائل در آن جا حاضر بودند، برای این که اگر نزد سحبان حرفی بزنند نزد او شرمنده خواهند شد اسباب خجلت ایشان فراهم خواهد گردید به مجرّد دیدن او بیرون شدند پس سحبان این شعر را فرو خواند:

لَقَدْ عَلِمَ الحی الیمانون اننی اذا قلت امّا بعد انّی خطیبها

پس معاویه، امر به خطبه خواندنش کرد، سحبان عصائی خواست، گفتند: در حضور معاویه با عصا چه کار داری؟ گفت: موسی پیغمبر در مقام تکلّم با خدا چه کار با عصا داشت؟

پس عصا را به دست گرفت، از ظهر تا اواخر وقت نماز عصر که مشرف به فوت بوده یک رشته و یک نواخت، متوالیاً بدون هیچ توقّف و تنحنح و سرفه، خطبه خواند و اصلاً از موضوع خطبه سر مطلبی دیگر نرفت، هر معنی را که در اثنا مذاکره می‌کرده ناقصش نمی‌گذاشته و به پایانش می‌رسانید پس معاویه اخطب عرب بودن او را تصدیق کرد، سحبان

---

۱. او از قبیلهٔ طیّ و مکنّی به ابوعدی و ابوسفانه است.

گفت: نه عرب تنها، بلکه اخطب انس و جن هستم. گویند: سحبان صد و هشتاد سال عمر کرده است. اولین کسی است که در خطبهٔ امّا بعد گفته و به عصا تکیه زده و نیز نخستین کسی از اهل جاهلیّت می‌باشد که به حشر و نشر و روز قیامت ایمان آورده است.»[1]

امّا «باقل» نام شخصی است که به کند زبانی ضرب‌المثل شده است.

در وصف او گفته‌اند: بچه آهویی را به یازده در هم خرید، دربغل گرفت و با خود برد در بین راه کسی از او پرسید این بچه آهو را چند خریدی؟

او دستهایش را از هم گشود و انگشتان خویش باز کرد تا عدد ده را مشخص کند و زبان از دهان بیرون آورد تا بنماید که به یازده درهم خریده است. آهو در این هنگام فرار کرد. از آن هنگام او به کند زبانی شهره شد.[2] و اکنون می‌توانیم واژهٔ «باقل» را برای یک شخص کند زبان. استعاره بیاوریم.

ضمیر «**اشتهاره**» به علم باز می‌گردد.

«**فهاهة**»: کند زبان بودن، ناتوان بودن از بیان آنچه در خاطر می‌گذرد.

«**کان ذلك الرجل المعهود**»: آن مرد آشنا و شناخته شده یعنی حاتم طائی معروف.

(و قرینتها) یعنی أنّ الاستعارة لِکَونِهَا مجازاً لابُدَّ لها مِنْ قرینةٍ مانعةٍ عَنْ إرادة المعنی الموضوع‌له، و قرینتها (إمّا أمر واحد کما فی قولك: رأیت أسداً یرمی أواکثر) أی أمران أو امور یکون کل واحد منها قرینة

قرینه استعاره

استعاره، چون مجاز است ناگزیر باید قرینه‌ای داشته باشد که ذهن را از ارادهٔ معنی موضوع له باز دارد و قرینهٔ استعاره ممکن است یک چیز باشد، مثل این که می‌گویی: «**رأیت اسداً یرمی**» شیری را دیدم که تیر می‌افکند. (در این مثال، «یرمی» تنها قرینهٔ استعاره است.)

و ممکن است بیشتر از یکی باشد یعنی دو تا یا چند تا که هر کدام به تنهایی یک قرینه است.

---

۱. ریحانة الادب، ج ۲، ص ۴۴۶ و ۴۴۷.

۲. دهخدا به نقل از الاعلام زرکلی، ج ۱، ص ۱۳۸ و تاج العروس و عقد الفرید، ج ۷ ص ۲۱۰ و عیون الاخبار، ج ۳، ص ۲۴۳ و عقد الفرید، ج ۷، ص ۱۷۳ والبیان و التبیین، ج ۱، ص ۱۹.

ضمیر «**منها**» به «**امور**» باز می‌گردد.

کقوله:[1]

فَـإنْ تَـعَافُوا العَـدْلَ و الایـمانَا فَــإنَّ فــی أیــمانِنَا نِــیرانــا

مانند سخن او:

اگر عدالت و ایمان را ناگوار می‌دارید پس در دست‌های راست ما آتش‌ها هست.

نگاهی به واژه‌های شعر

«**إنْ**» شرطیه است.[2]

«**تعافوا**»: فعل مضارع مجزوم است. عاف، یعاف مثل خاف، یخاف در اصل «**عَوِفَ**» «**يَعْوَف**» بوده است.

«**عاف**»: ناگوار داشت، کراهت داشت.

«**إیمان**» در مصراع اول به معنی اعتقادات دینی است.

«**أیمان**» در مصراع دوم جمع «**یمین**» به معنی دست راست است.

«**نیران**»: جمع «**نار**» است. و مقصود از آن در اینجا شمشیرهاست. بنابراین واژهٔ «**نیران**» در این شعر، استعاره برای «**سیوف**» است.

أی سیوفنا تَلْمَعُ کَشُعَلِ النیرانِ فَتَعَلُّق قوله تعافوا بکل واحدٍ مِنَ العَدْل و الایمان قرینةٌ علی اَنَّ المراد بالنیران السیوف لدلالته علي أنَّ جواب هذا الشرط تحارَبُونَ و تُلْجأونَ إلی الطاعة بالسیوف

«**نیران**» به معنی شمشیرهایی است که چونان شعله‌های آتش می‌درخشیدند. بنابراین، وابستگی «**تعافوا**» به هر یک از «عدل» و «ایمان» قرینه است بر این که مراد از «**نیران**»، «**سیوف**» است. زیرا تعلق «**تعافوا**» به عدل و ایمان می‌فهماند که جواب شرط «**تـحاربون و تُـلجأون إلی الطاعَة بالسیوف**» است . یعنی با شما جنگ می‌شود و به وسیلهٔ شمشیرها به طاعت کشانده می‌شوید.

---

۱. گوینده این شعر شناخته نشده است.

۲. در مطوّل، مختصرهای حاشیه‌دار، مختصرهای چاپ قدیم و جامع الشواهد، «و ان تعافوا» است لیکن در مختصرهای چاپ جدید و لسان العرب «فان تعافوا» آمده است.

توضیح

«**تلمع**»: می‌درخشد.

«**شُعَلْ**»: جمع شعله است.

«**فتعلق قوله**»: تعلق قول شاعر. مقصود از تعلق «**تعافوا**» به «**عدل**» و «**ایمان**» این است که «**عدل**» مفعول «**تعافوا**» قرار گرفته است و «**ایمان**» به آن مفعول، عطف گردیده است. «**لدلالته**»: دلالت این تعلق.

خلاصه

واژهٔ «**نیران**» یعنی آتش‌ها استعاره برای سیوف است و دو قرینه دارد

۱. تعلق فعل به عدل. ۲. تعلق فعل به ایمان. و جواب شرط حذف شده است. جواب شرط «**تحاربون و تُلْجأون**» به صیغهٔ مجهول است.

(أومعان مُلْتَئِمَة) مَرْبُوطٌ بعضها ببعض یکون الجمیع قرینة لاکُلُّ واحد و بهذا ظَهَرَ فساد قول مَنْ زَعَمَ أنَّ قوله: أواکثر شامل لقوله أومعان ـ فلایصح جعله مقابلاً له و قسیماً.

یا قرینهٔ استعاره، چند معنی هماهنگ است یعنی برخی از آن معنا به برخی دیگر مربوط است به گونه‌ای که همهٔ آن معانی نه یک‌یک آنها، قرینه برای استعاره می‌شود و با این تفسیر که برای «معان» شد تباه بودن سخن کسی که پنداشته است «**او اکثر**» شامل «**او معان**» نیز می‌شود پس صحیح نبود که «**او معان**» را قسیم آن قرار دهد ـ فهمیده می‌شود.

توضیح

قسیم یک چیز باید با آن چیز، تباین داشته باشد، مثلاً می‌گوییم: اسم، فعل و حرف، قسیم یک دیگر است و با هم تباین و جدایی دارد.

در این جا مصنّف، قرینهٔ استعاره را این گونه تقسیم کرد:

۱. قرینه یکی باشد. ۲. قرینه، بیشتر از یکی باشد. ۳. قرینه، چند معنای به هم پیوسته باشد. کسی اشکال کرده است که «**اواکثر**» شامل «**اومعان**» نیز می‌شود پس چرا مصنّف «**اومعان**» را قسیم آن قرار داده است.

شارح، جواب می‌دهد: «**اواکثر**» یعنی چند قرینه که هر کدام جداگانه، قرینه برای استعاره

است ولی «**اومعان**» یعنی چند معنای به هم پیوسته که یک قرینه را شکل می‌دهد.

«**مُلْتَئمه**»: هماهنگ به هم پیوسته.

ضمیر «**بعضها**» به «**معان**» برمی‌گردد.

«**و بهذا**» یعنی تفسیر «**مربوط بعضها ببعضٍ**» که برای **مُلْتَئمه** شد.

کقوله:

وَصَاعِقَةٍ مِنْ نَصْلِهِ تَنكَفِي بِها　　　عَلَى أَرؤُسِ الأقرانِ خَمسُ سَحائب[1]

مانند سخن او: و چه بسا آذرخشی که از تیغ شمشیر او می‌ریزد بر سرهای همتاها و مانندهایش پنج ابر (پنج سر انگشت که در سخاوت چونان پنج ابر است.)

نگاهی به واژه‌ها

«**صاعقه**»: آذرخش، برقی که از ابر پدید می‌آید. واو به معنی ربّ است.

«**نَصل**»: تیغ شمشیر و تیزی آن.

«**تنکفی**»: می‌ریزد، وارونه می‌کند فعل مضارع از باب انفعال است.

«**أرؤس**»: جمع «**رأس**» است.

«**اقران**»: جمع «**قِرن**» به کسر اول است. قِرنْ یعنی همتا، همسان، همگون.

«**سحائب**»: جمع سحاب به معنی ابر است.

«**خمس سحائب**» از باب اضافه صفت به موصوف است یعنی ابرهای پنجگانه و این جا مقصود پنج سر انگشت ممدوح است. خلاصه: «**سحائب**» یعنی ابرها استعاره آورده شده برای «**انامل**» یعنی سرانگشتان و چند قرینهٔ به‌هم پیوسته دارد. ضمیر «**نصله**» به ممدوح برمی‌گردد و ضمیر «**بها**» به «**صاعقه**» «**خمس سحائب**» **فاعل** «**تنکفی**» است.

مِنْ ـ اِنکَفَأَ أی انقلب ـ والباء للتعدیة و المعنی رُبَّ نارٍمِنْ حَدِّسیفه یقلبها

«**تنکفی**» گرفته شده از «**انکفأ**» به معنی وارونه و واژگون شد است.

و با در «**بها**» برای متعدی کردن آن است یعنی چه بسا آتشی که از تیزی شمشیری وارونه و واژگون می‌کند (می‌ریزد.)

---

۱. این شعر از بحتری است.

(خمس سحائب) أی أنامِلُهُ الخَمْس التّی هی فی الجود و عموم العطایا کالسحائب أی یَصبُّهَا عَلی أکفائِهِ فی الحرب فیهلکهم بها و لمّا استعار السحائب لأنامل الممدوح ذکرأنّ هناک صاعقةً و بَیّنَ أنّها مِنْ نصل سیفه، ثمَّ قال علی أرؤس الأقران ـ ثمَّ قال ـ خمس ـ فذکر العدد الذی هو عَدَد الأنامل فَظَهر مِن جمیع ذلک أنّه أراد بالسحائب الأنامل.

(پنج ابر) یعنی پنج سرانگشت او که در بخشش و گسترش دادههایش مانند ابرهاست. یعنی می‌ریزد آن صاعقه را بر کسانی که همانند و همتای او در جنگند.

و آنان را با این صاعقه، نابود می‌سازد. شاعر، «**سحائب**» را برای «**انامل**» ممدوح، استعاره آورد و گفت: در آن جا صاعقه‌ای است و بیان کرد که آن از تیزی شمشیر ممدوح است. سپس افزود که این صاعقه را بر سرهای کسانی می‌ریزد که همتای اویند. و بعد گفت: «**خمس**» و عدد سرانگشتان (انگشتان) را ذکر کرد. پس، از مجموع آن چه گفته شد، آشکار می‌شود که او مرادش از «**سحائب**» سرانگشتان است.

توضیح

«**انامل**»: جمع «**أنمله**» به معنی سرانگشت است.

«**یصبّها**»: می‌ریزد. مقصود از ضمیر آن، صاعقه است.

«**أکفاءِ**»: جمع کفو به معنی همتا و همسان است. ضمیر آن به ممدوح بر می‌گردد.

ضمیر «**فیهلکهم**» به «**اکفاءِ**» و ضمیر «**بها**» به صاعقه بر می‌گردد.

خلاصه:

از این که گفت: صاعقه، از تیزی شمشیر اوست و گفت: بر سر همتاهایش می‌ریزد و از این که عدد پنج یعنی عدد انگشتان را ذکر کرد، می‌فهمیم که مقصود از «**سحائب**»، «**انامل**» است. و اینها قرینه‌های به هم پیوسته است.

أقسامها

(و هی) أی الاستعاره (باعتبار الطرفین) المستعار منه و المستعار له (قسمان: لأنّ اجتماعهما) أي اجتماع الطرفین (فی شئ إمّا ممکن نحو أحییناه فی قوله تعالی: أو مَنْ کانَ مَیتاً فأحییناه - أی ضالاً فهدیناه) استعار الاحیاء مِن معناه الحقیقی و هو جَعْلُ الشَیء حَیًّا للهدایة التی هی الدلالة علی

طریق یوصل إلی المطلوب، و الاحیاء و الهدایة مما یمکن اجتماعهما فی شئ واحد.

اقسام استعاره

استعاره به اعتبار مستعار منه و مستعار له دو قسم دارد برای این که اجتماع آن دو در یک چیزگاهی ممکن است، مانند «**احییناه**» در سخن خدای والا: «**أَوَ مَنْ کان مَیتاً فَأَحییناه**[1]» آیا کسی که مرده بود و ما او را زنده ساختیم یعنی گمراه بود و ما او را به راه آوردیم. در این آیهٔ شریفه، خداوند متعال، «احیاء» را از معنای حقیقی آن که چیزی را زنده ساختن است، برای هدایت، استعاره آورده‌اند. و هدایت، راهنمایی کردن بر راهی است که به مطلوب منتهی می‌شود.

و زنده ساختن و هدایت، از چیزهایی است که در یک چیز جمع می‌گردد.

توضیح

در این آیهٔ شریفه، در «**احییناه**»، «**احیاء**» برای هدایت، استعاره آورده شده است. یعنی به جای این که بفرماید: ما او را هدایت کردیم، فرمود: ما او را زنده ساختیم. بنابراین، «**احیا**» مستعارمنه و هدایت، مستعارله است. و اجتماع آن دو در یک چیز ممکن است مثل خداوند متعال که هم محیي و زنده کننده است و هم هادی و هدایتگر.

و هذا أولی مِنْ قول المصنّف إنّ الحیاة و الهدایة ممّا یمکن اجتماعهما فی شیءٍ واحدٍ، لأنّ المستعار منه هو الاحیاء لاالحیاة

این که ما گفتیم: احیاء و هدایت در یک چیز جمع می‌گردد بهتر از سخن مصنّف است. او در کتاب ایضاح گفته است: «حیات و هدایت در یک چیز جمع می‌شود»

و علت بهتر بودن سخن ما این است که مستعارمنه «احیاء» است نه حیات.

خلاصه

مصنّف، مستعارمنه در «احییناه» را «حیاة» گرفته است ولی شارح «احیاء» گرفته است و «احیاءَ» شایسته است چون مصدر «احییناه» احیاء است.

---

۱. انعام، ۱۲۲.

و إنّما قال نحو ـ أحييناه لأنّ الطرفين فی استعارة المَيّت للضّالِّ مما لايمكن اجتماعهما فی شیءٍ إذا الميت لايوصف بالضّلال.

در آیه شریفهٔ «**أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فاحييناه**» دو استعاره وجود دارد:

۱. استعارهٔ «میت» برای «ضال» یعنی به جای این که خداوند متعال بفرماید: **اَوَمَنْ كان ضالاً** فرمود: «**اَوَمَنْ كان مَيْتاً**»[1]

۲. استعارهٔ «احیاء» برای هدایت.

مصنّف، تنها استعارهٔ دوم را یادآور شد و گفت: «**نحواحييناه**» چون مستعارمنه و مستعارله، در استعارهٔ «میت» برای «ضال» نمی‌تواند، در یک چیز، جمع گردد، زیرا میّت، موصوف به گمراهی نمی‌گردد. (هدایت شده یا گمراه بودن، وصف زندگان است. یا به تعبیر دیگر گمراهی یکی از اوصاف حیاء است.)

(ولْتُسَمَّ الاستعارة التی يمكن اجتماع طرفيها فی شیءِ (وفاقية) لِمَا بَيْنَ الطَرفَيَن مِنَ الاتفاق

استعاره‌ای که اجتماع دو طرف آن در یک چیز، ممکن باشد، باید استعارهٔ و فاقیه، نامیده شود، زیرا دو طرف، اتفاق دارند.

«**لَتسمّ**»: صیغهٔ امر غایب است.

«**وفاق**»: سازگار بودن.

(و إمّا ممتنع) عَطفٌ على ـ إمّا ممكن (كاستعارة اسم المعدوم للموجود لِعَدَم غَنائه هو بالفتح النفع، أی لانتفاءِ النفع فی ذلك الموجود كما فی المعدوم، و لا شك أنّ اجتماع الوجود و العدم فی شیء ممتنع، وكذلك استعارة اسم الموجود لِمَنْ عُدِمَ و فُقِدَ لكن بقيت آثار الجميلة التّی تُحيی ذكره و تديم فی الناس اسمه

و یا اجتماع دو طرف (مستعارمنه و مستعارله) در یک چیز، ممتنع است (اِمّا ممتنع عطف بر اِمّا ممکن است.) مانند استعارهٔ اسم معدوم برای موجود به جهت بی‌فائده بودن آن موجود (غَناءِ به فتح اول به معنی نفع است) یعنی آن موجود، چون نفع ندارد مانند معدوم است. و

---

۱. در این آیهٔ شریفه، دو استعاره وجود دارد:
الف: عنادیه استعارهٔ «میت» برای «ضالّ»
ب: وفاقیه استعارهٔ «احیاء» برای «هدایت»

تردیدی نیست که اجتماع وجود و عدم در یک چیز ممتنع است. همین طور از قلمرو این استعاره است، استعارهٔ اسم موجود، برای کسی که نیست شده و از دست رفته است لیکن آثار زیبایی که یادش را زنده نگه می‌دارد و نامش را پایدار می‌سازند ـ باقی مانده است.

ضمیر «**ذکره**» و «**اسمه**» به «**من**» موصوله بر می‌گردد.

«**تحیی ذکره**»: یادش را زنده می‌کند.

«**تدیم فی الناس اسمه**»: نامش را درمیان مردم پایدار می‌سازند.

خلاصه

اگر اسم معدوم را برای موجود و اسم موجود را برای معدوم، استعاره آوردیم، آن استعاره از قلمرو جاهایی است که اجتماع مستعارمنه و مستعارله در یک چیز، ممکن نیست.[1]

ولْتُسَمَّ الاستعارة التی لایمکن اجتماع طرفیها فی شیءٍ (عنادیة) لِـتَعَانُد الطرفَیَن و امتناع اجتماعهما

و استعاره‌ای که اجتماع دو طرف آن در یک چیز، ممکن نیست باید استعارهٔ «عنادیّه» نامیده شود. چون دو طرف، باهم ستیز دارند و اجتماع آنها ممکن نیست. «عناد»: دشمنی کردن، ناسازگاری کردن.

«**تعانُد**»: مخالفت داشتن، ستیز داشتن، ناسازگاری داشتن.

(ومنها) أی مِنَ العنادیة الاستعارة (التهکمیة و التملیحیة، و هما ما استعمل فی ضدّه) أی الاستعارة التی استعملت فی ضدّ معناها الحقیقی (أو نقیضه لمامّر) أی لتنزیل التضاد أو التناقض منزلة التناسب بواسطة تملیح أوتهکم علی ما سَبَقَ تحقیقه فی باب التشبیه

و استعارهٔ «تهکمیّه» و «تملیحیه» از نوع همین استعارهٔ عنادیه است. و این دو استعاره، استعاره‌هایی است که در ضدّ یا نقیض معنای حقیقیش، استعمال شده‌است.

«**تهکم**»: خنده ستانی کردن، مسخرگی کردن، به استهزاءِ گرفتن.

---

۱. این نوع استعاره در سخن مولا ـ علی ـ ﷺ ـ بسیار آمده است: فَاَماتَ سُنّةً مأخوذةً و أحیا بِدْعَةً متروکةً (نهج‌البلاغه. خطبهٔ ۱۶۴). هذا ما اشتری عبد ذلیل مِنْ میّت قَدْ أزْعِجَ للرّحیل (نهج‌البلاغه، نامه ۳)

«**تمليح**»: نمکین کردن سخن.

«**ضدّ**»: ضدّان به دو امر وجودی می‌گویند که اجتماعشان ممکن نیست لیکن نبودشان ممکن است. مثلاً سیاهی ضدّ سفیدی است.

«**نقیض**»: «**نقیضان**» به دو امری گویند که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد. دو نقیض، بودنشان و نبودنشان، ممکن نیست. مثل هست و نیست، حیات و ممات.

«**لمامرّ**»: در باب تشبیه گذشت.[1]

(نحو فَبَشِرّ هُمْ بِعَذابٍ أليم) أي أنذرهم، استعيرت البشارة التى هي الاخبار بما يظهر سروراً في المُخْبَر به للانذار الذي هو ضده بادخال الانذار فى جنس البشارة على سبيل التهكم و الاستهزاءِ، و كقولك: رأيت أسداً و أنت تريد جباناً على سبيل التمليح و الظرافة و لايخفى امتناع اجتماع التبشير و الانذار مِنْ جهة واحدةٍ وكذا الشجاعة والجبن.

مانند: «**فَبَشرهُمْ بعذاب أليم**»[2] آنان را به عذابی دردناک مژده بده یعنی بیم بده. در این آیه شریفه، بشارت که خبر دادن به چیزی است که در خبر گیرنده، شادمانی را آشکار می‌کند، استعاره آورده شده است برای «انذار» که ضد آن است (خبر گیرنده را غمگین می‌کند.) بدین سان که «انذار» (بیم دادن) از راه مسخره کردن و استهزاءِ، در جنس مژده دادن، داخل شده است. مانند وقتی که می‌گویی: «رأیت اسداً» و مقصود تو یک شخص ترسوست. و پوشیده نیست که اجتماع تبشیر و انذار (مژده دادن و بیم دادن) از یک جهت، ممتنع است. همین طور اجتماع شجاعت و ترس نیز.

توضیح

«**المخبَربه**»: کسی که به او خبر داده شده است. خبر گیرنده.

«**أسد**» در «**رأیت أسداً**» استعاره تملیحیه است و برای شخص ترسو آورده شده است.

«**علی سبیل التملیح و الظرافة**» یعنی از راه نمکین کردن سخن و از باب ظریف گویی.

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۱ و ۳۲ قسمت بیان.

۲. این تعبیر، در سه جای قرآن شریف آمده است:
آل عمران، ۲۱، توبه، ۳۴، انشقاق، ۲۴.

«**مِنْ جهةٍ واحدة**»: یعنی از همان جهت که به آن بشارت داده شده از همان جهت نیز بیم داده شده باشد و این ممکن نیست. لیکن از چند جهت ممکن است. مثلاً یک خبر برای کسی از جهتی انذار باشد و برای دیگری از جهت دیگر تبشیر باشد.

(و) الاستعارة (باعتبار الجامع) أی ما قُصِدَ اشتراک الطرفین فیه (قسمان: لانّه) ای الجامع (إمّا داخل فی مفهوم الطرفین) المستعار له و المستعار منه

و استعاره به اعتبار جامع یعنی چیزی که اشتراک مستعارمنه و مستعارله در آن، قصد شده است، دو قسم می‌شود.

برای این که جامع یا داخل در مفهوم دو طرف یعنی مستعارله و مستعارمنه است. مقصود از جامع، همان وجه شبه است.

(نحو) قوله ـ صلّی‌الله علیه و آله ـ خیر الناس رَجُلٌ ممسك بِعِنَانِ فَرَسِه (کلمّا سَمِعَ هیعةً طار الیها) او رَجُلٌ فی شعفةٍ فی غُنَیمة له یعبد الله حتّی یأتیه الموت، قال جَارُ الله: الهیعة: الصیحة التي یُفْزَعُ منها، و أصلها مِنْ هَاعَ یَهیع إذا جَبُنَ و الشَعَفَةُ رأسُ الجَبَل، و المعنی خیر الناس رَجُلٌ أخَذَ بعنان فرسه و استعَدَّ للجهاد فی سبیل الله، أو رجل اعتزل الناس و سَکَنَ في رؤوس بعض الجبال فی غنم له قلیل یرعاها و یکتفی بها فی أمر معاشه و یعبد الله حتی یأتیه الموت

مانند سخن پیامبر اکرمﷺ: بهترین مردم، مردی است که لگام اسبش را گرفته است هرگاه فریاد ترس انگیزی را بشنود به سوی آن پرواز کند یا مردی است که در قلّه کوهی با اندک گوسفندانی که دارد زیست می‌کند و به عبادت خدای متعال می‌پردازد تا مرگش فرا رسد.[1]

جار الله زمخشری گفته است: «**هَیْعَه**» فریادی است که از آن ترسیده می‌شود و ترس پدید می‌آید. و اصل آن از «**هاع، یهیع**» است و هاع به معنی ترسید است. «**شعفه**» سرکوه و قله است.

و معنی حدیث، این است که: بهترین مردم، مردی است که لگام اسبش را گرفته است و آمادهٔ جهاد در راه خداست. یا مردی که از مردم کناره گرفته است و در قلّه‌های بعضی از کوه‌ها ساکن گشته و گوسفندان اندکی را که دارد می‌چراند و در زندگی به همانها بسنده می‌کند و

---

۱. این حدیث را ابن ابی‌الحدید این گونه آورده است:
«وفی الحدیث الصحیح: إنَّ مِنْ خیر النّاس رجلاً ممسکاً بعنان فرسه فی سبیل الله کلّما سمع هَیْعَةً طار إلیها» نگاه کنید به شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید، ج۳، ص۲۷۳.

خدا را می‌ستاید تا هنگام جان دادنش فرا رسد.

توضیح

«**ممسک**»: گیرنده، کسی که چیزی را گرفته است.

«**عنان**»: لگام.

«**غُنَیمة**»: مصغّر است یعنی گوسفندن اندک، عبارت «**فی غَنَمٍ له قلیل**» تفسیر آن است.

«اغتزل»: کناره گرفت.

ضمیر «**یرعاها**» و «**یکتفی بها**» به «**غنم**» باز می‌گردد. (غنم مؤنث مجازی است.

خلاصه

پیامبر اکرم -ﷺ- فرمودند: «**طارالیها**» یعنی به سوی آن می‌پرد یا به سوی آن پرواز می‌کند کلمهٔ «طار» استعاره است یعنی دویدن به پریدن تشبیه شده است و به جای «**عَدا**» یعنی دوید، حضرت، کلمه «**طار**» را به کار برده‌اند.

استعارَ الطَّیَرانَ لِلْعَدْوِ، و الجامع داخلٌ فی مفهومهما (فَانَّ الجامع بَیْنَ العَدْو و الطَیَران هو قطع المَسافَة بسرعة و هو داخلٌ فیهما) أی فی مفهوم العَدْوِ و الطیران إلاّ أنّه فی الطیران اقوی منه فی العَدْو.

حضرت رسول اکرم -ﷺ- پریدن را برای دویدن، استعاره آورده‌اند و جامع، داخل در مفهوم آن دو است چون جامع (وجه شبه) بین دویدن و پریدن، پیمودن با سرعت یک مسافت است و این هم در مفهوم دویدن وجود دارد و هم در مفهوم پریدن. لیکن وجه شبه در پریدن، قوی‌تر از دویدن است.

«**عَدْو**»: دویدن.

«**جامع**»: وجه شبه.

ضمیر «أنّه» و «منه» به «قطع» باز می‌گردد.

و الأظهر أنَّ الطَیَران هو قطع المسافة بالجناح و السرعة لازمة له فی الأکثر لاداخِلةٌ فی مفهومه، فالأولی أن یُمَثَّلَ باستعارة التقطیع الموضوع لازالة الاتصال بین الأجسام الملتزقه بعضها ببعض لتفریق الجماعة و إبعاد بعضها عن بعض فی قوله تعالی: و قَطَّعنا هُمْ فی الارضِ اُمَماً

و ظاهرتر این است که «طیران» (پریدن) پیمودن مسافت با بال است و غالباً سرعت، لازمهٔ آن است و داخل در مفهوم آن نیست. پس بهتر این بود که مثل زده شود به «تقطیع» که وضع شده است برای از بین بردن پیوند جسمهایی که بعضی از آنها به بعضی دیگر چسبیده است.

که استعاره آورده شده برای تفریق و جدایی اجتماع و دور گرداندن برخی از برخی دیگر، در این سخن خدای والا: **«وقطعنا هم فی الارضِ اُمَماً»**:[1] و آنان را در زمین به صورت گروه‌هایی پراکنده ساختیم.

توضیح

مصنّف، پیمودن با سرعت مسافت را جامع و وجه‌شبه بین پریدن و دویدن دانست و گفت: این جامع، داخل در مفهوم پریدن و دویدن هست.

اکنون، شارح نظریهٔ او را نقد می‌کند می‌گوید: پریدن، قطع مسافت با بال است و سرعت غالباً لازمهٔ آن است چون پرواز بدون سرعت نیز داریم. بنابراین، سرعت جز مفهوم پریدن نیست بل لازمهٔ آن است لیکن سرعت، جزء مفهوم دویدن هست. برای این که دویدن پیمودن مسافت با سرعت است.

خلاصه: این جامع، جزءِ مفهوم یک طرف هست و جزءِ مفهوم طرف دیگر نیست. و برای این که جامع جزءِ مفهوم دو طرف باشد بهتر بود مثل می‌زد به استعارهٔ تقطیع برای تفریق در این آیهٔ شریفه **«وقطعنا هم»** با این توضیح که تقطیع برای قطعه‌قطعه کردن چیزهای به هم چسبیده است، مثل قطعه‌قطعه کردن چوب، آهن، پارچه و مانند اینها.

ولی تفریق، برای دور گرداندن و جدا ساختن افراد اجتماع است. خداوند متعال، به جای واژهٔ «تفریق» (فرقنا) «تقطیع» (قطعنا) را استعاره آورده‌اند. یعنی «تفریق» مشبه و «تقطیع» مشبه‌به است. و به قول شارح در این مثال، جامع داخل در مفهوم تقطیع و تفریق هر دو هست.

«جناح»: بال.

«لازمة‌له»: لازمهٔ آن طیران.

«مفهومه»: مفهوم طیران.

---

۱. اعراف، ۱۶۸.

«الملتزقه»: به هم چسبیده، به هم پیوسته، متصل.

«ابعاد بعضها»: دور ساختن برخی از آن جماعت.

والجامع إزالة الاجتماع الداخلة فی مفهومهما و هی فی القطع أشدّ و جامع (وجه شبه بین تقطیع و تفریق.) از بین بردن اجتماع و به هم پیوستگی است و این هم در مفهوم تفریق و هم در مفهوم تقطیع هست. لیکن ازالهٔ اجتماع در قطع شدیدتر است.

والفَرْق بین هذا و بین إطلاق المَرسن علی الأنف مع أنّ فی کلٍّ مِنَ المَرسن و التقطیع خُصوصَ وَصْفٍ لیس فی الأنف و تفریق الجماعة هو أنَّ خصوص الوصف الکائن فی التقطیع مرعی و ملحوظٌ فی استعارته لتفریق الجماعة بخلاف خصوص الوصف فی المَرسِن و الحاصل أنَّ التشبیه هٰهنا منظورٌ بخلافه ثمّتَ.

و فرق بین اطلاق تقطیع و تفریق و بین اطلاق مرسن بر بینی ـ با این که در هر کدام از مرسن و تقطیع، صفت ویژه‌ای وجود دارد که در بینی و تفریق جماعت نیست ـ این است که آن صفت ویژه در تقطیع، در استعاره‌اش برای تفریق جماعت رعایت و لحاظ شده است. لیکن صفت خاصی که در مَرْسِنْ وجود دارد در بینی، لحاظ نشده است. نتیجه این که: تشبیه، در اطلاق تقطیع بر تفریق جماعت، رعایت شده است ولی در اطلاق مرسن برانف، رعایت نشده است. توضیح: ممکن است کسی بگوید: ما قبلاً گفتیم: اطلاق «مَرسن» یعنی بینی سوراخ شدهٔ برخی از حیوانات اگر بر بینی انسان، اطلاق گردد، از باب به کارگیری مقید بر مطلق، مجاز مرسل است، لیکن اکنون می‌گوییم: اطلاق تقطیع بر تفریق جماعت، استعاره است با این که تقطیع، یک صفت ویژه دارد و آن جداسازی اشیاء به هم چسبیده است و «مرسن» نیز یک صفت ویژه دارد و آن سوراخ بودن و جای ریسمان داشتن است مگر این دو چه فرقی باهم دارند که یکی مجاز مرسل و دیگری استعاره است؟ شارح پاسخ می‌دهد: در اطلاق تقطیع بر تفریق آن خصوصیت، لحاظ شده است ولی در «مرسنْ» لحاظ نشده به تعبیر دیگر در تقطیع، شباهت، مورد نظر است ولی در «مرسن» نیست.

فانْ قُلت: قَدْ تقرر فی غیر هذا الفن أنّ جزء الماهیّة لایختلف بالشدة والضعف فکیف یکون جامعاً و الجامع یجب اَنْ یکون فی المستعار منه اقوی قلت: امتناع الاختلاف إنّما هو فی الماهیة الحقیقیة و المفهوم لایجب اَن یکون ماهیة حقیقیه، بل یکون أمراً مرکباً مِنْ امورٍ بعضها قابل للشدة و الضعف،

فیصح کونُ الجامع داخلاً فی مفهوم الطرفین مع کونه فی أَحَد المفهومین اَشدُ و اقوی، ألاتری أنّ السّواد جزء مِنْ مفهوم الأسود أعنی المرکب مِنَ السواد و المحلِّ مع اختلافه بالشّدة والضعف.

اگر کسی بگوید: در غیر این فن روشن شده است که: جزء ماهیّت، شدّت و ضعف نمی‌پذیرد پس چگونه می‌تواند جزء ماهیت، جامع باشد با این که جامع باید در مستعارمنه قوی‌تر از مستعارله باشد؟ پاسخ می‌دهم: این که جزء ماهیّت، اختلاف پذیر نیست، در ماهیّت حقیقی است و مفهوم لازم نیست که حتماً ماهیّت حقیقی باشد بل مفهوم می‌شود ترکیب شده از چند چیز باشد که برخی از آنها شدّت و ضعف دارد. پس می‌تواند جامع داخل در مفهوم دو طرف باشد با این که یکی از دو مفهوم قوی‌تر و شدیدتر است. آیا نمی‌بینی که سیاهی جزءِ مفهوم یک چیز سیاه است. یعنی چیز سیاه ترکیب شده از سیاهی و محل است و آن سیاهی شدّت و ضعف دارد.

توضیح

مراد از «**غیر هذا الفنّ**» حکمت و فلسفه است.

مقصود از جزءِ ماهیّت، جنس و فصل منطقی است که شدّت و ضعف نمی‌پذیرد. مثل حیوانیت که در هوشنگ، قوی‌تر از داریوش نیست. لیکن مفهوم که بسیاری از اوقات، از امور اعتباری به وجود می‌آید شدّت و ضعف می‌پذیرد

وقتی می‌گوییم: این چیز سیاه است. سیاه از دو چیز شکل یافته است:

۱. ذات و محل.

۲. سیاهی که عرض است و شدّت و ضعف می‌پذیرد.

اکنون که فرق ماهیت حقیقی و اجزاء آن با مفهوم فهمیده شد می‌شود که جامع، جزء مفهوم باشد و شدّت و ضعف نیز بپذیرد.

(و إمّا غیر داخل) عَطفٌ علی إمّا داخلٌ (کمامَرَّ) من استعارة الأسد للرجل الشجاع و الشمس للوجه المُتَهَلِلِّ و نحو ذلك. لظهورِ أنّ الشجاعة عارضٌ للأسد لاداخل فی مفهومه وکذا التَّهَلُّلُ للشمس.

«**و اِمّا غیر داخل**» بر «**اِمّا داخلٌ**» عطف شده است.[1]

---

۱. غیر داخل شامل سه وجه می‌گردد: ۱. داخل در مفهوم هر دو نباشد ۲. داخل در مفهوم مشبه نباشد ۳. داخل در

و یا جامع، داخل در مفهوم دو طرف نیست، همان گونه که در استعارهٔ «اسد» برای مرد شجاع و استعارهٔ خورشید برای چهرهٔ زیبا و درخشنده و مانند آن گفته شد.

چون آشکار است که شجاعت، بر شیر، عارض شده است و داخل در مفهوم شیر نیست و همین طور درخشندگی بر خورشید عارض گشته و داخل در مفهوم آن نیست.

«**المتهلّل**»: زیبا، درخشنده.

«**نحو ذلك**» مثل استعارهٔ قمر برای چهرهٔ زیبا و استعارهٔ «صراط» برای دین.

«**عارضٌ للأسد**»: شجاعت عارض است برای این که مشبه و مشبه‌به ذات شیر و ذات مرد شجاع مقیّد به شجاعت است.

→

مفهوم مشبه‌به نباشد.

پرسش‌ها

۱. استعاره چیست؟

۲. استعاره تحقیقیه چه تعریفی دارد؟

۳. استعاره، مجاز عقلی است یا مجاز لغوی؟

۴. استعارهٔ و فاقیه چیست؟

۵. استعارهٔ عنادیه کدام است؟

۶. استعاره به اعتبار جامع، بر چند قسم، تقسیم می‌گردد؟

۷. آیا علم شخص می‌تواند استعاره قرار گیرد؟

۸. در چه جاهایی علم شخص می‌تواند استعاره شود؟

۹. برای قرینهٔ استعاره چه مثالهایی در ذهن دارید؟

۱۰. استعاره با دروغ چه فرقهایی دارد؟

(و أيضاً) للاستعارة تقسيم آخر باعتبار الجامع و هو أنّها (إمّا عامية و هی المبتذلة لِظهور الجامع فيها، نحو رأيت أسداً يرمی أوخاصية و هی الغريبة) التّی لا يطلع عليها إلاّ الخاصَّةُ الذين اُوتوا ذهناً به ارتفعوا عَنْ طبقة العَامَّةِ

استعاره عاميّه (مبتذله) و استعارهٔ خاصيّه (غريبه)

و برای استعاره، تقسیم دیگری نیز به اعتبار جامع (وجه شبه) وجود دارد. بدین سان که جامع در یک استعاره یا عامی (یعنی مردمی و همه فهم) است. چنین استعاره‌ای مبتذله نامیده می‌شود چون جامع در آن آشکار است. مثل «**رأيت اسداً يرمی**» (در این مثال «**اسد**» برای مرد شجاع، استعاره آورده شده است و وجه شبه آن جرأت و بی‌باکی است و همه آن را می‌فهمند.)[1] و یا استعاره، خاصیه و غریبه است و آن استعاره‌ای است که جامع آن را تنها افراد ویژه می‌فهمند یعنی کسانی که دارای ذهنی هستند که با آن از تودهٔ مردم، فراتر رفته‌اند.

---

۱. حافظ سروده است:

ستاره‌ای بدرخشید و ماه‌مجلس شد دل رمیدهٔ ما را انیس و مونس شد

در این شعر، ستاره، برای حضرت محمّد ـ صلّی الله علیه و آله ـ استعاره آورده شده است و وجه شبه و جامع آشکار و مردم فهم است. و سعدی گفته:

یکی درخت گل اندر میان خانهٔ ما است که سروهای چمن پیش قامتش پستند

(والغرابة قد تکون فی نفس الشبه) بأن یکون تشبیهاً فیه نوع غرابة (کما فی قوله) فی وصف الفرس بأنّه مؤدب و أنّه اذا نزل عنه و ألقی عنانه فی قربوس سَرْجه وقف مکانه اِلی أن یعود الیه.

و غریب بودن استعاره، گاهی پدیدهٔ خود تشبیه است بدین گونه که خود تشبیه نوعی غرابت دارد. مانند سخن او که خواسته است، اسبش را وصف کند به این که با ادب است و هر گاه از آن فرود می‌آید و لگامش را بر بلندی زینش می‌نهد آن اسب در جایش می‌ایستد تا او برگردد.

خلاصه: غرابت، گاهی پدیدهٔ پنهان و پوشیده بودن وجه شبه نیست و پدیدهٔ غریب بودن مشبه یا مشبه‌به نیز نیست. بل پدیدهٔ خود تشبیه است. یعنی این که: مانند کردن این چیز به آن چیز غرابت دارد. و ایجاد تشبیه بین آن دو غریب است و مثلاً کسی تاکنون این چیز را به آن چیز تشبیه نکرده است. مثل شعری که در وصف مؤدب بودن اسب شاعر، خواهیم خواند.

«کقوله»: مانند قول یزید بن مَسْلَمَة بن عبدالملك[1]

«عنان»: لگام.

«قَرَبُوس»: این واژه اصالتاً غیر عربیَ و به معنی بلندی، برآمدگی و کوههٔ زین است. در فارسی آمده است:

تو خوردیْ یکی چوبهٔ تیر کزین	سرت را نهادی به قربوس زین

«سَرج»: زین.

ضمیر **«بأنّه»**، **«عنه»** **«عنانه»**، **«سرجه»** **«مکانه»** و **«الیه»** به **«فرس»** بر می‌گردد.

فاعل **«یعود»** شاعر است.

و إذا احتبی قَرَبُوسَهُ بِعِنَانِهِ	**عَلَك الشَّكيمَ إلى انصرافِ الزّائرِ**[2]

---

۱. وی از شاعران دولت اُموی بوده است.

۲. و در فارسی مانند این شعر خاقانی:

نای است بسته حلق و گرفته‌دهان‌چرا	کز سرفه خون قنینهٔ حمرا بر افگند

«قنّینه» تنگ و ظرف مخصوصی است که در آن شراب می‌ریزند.

«سرفه» در این بیت برای ریزش شراب از دهانه تنگِ تُنگ، استعاره آورده شده است ریزشی که همراه با صدا و بند آمدن است.

تشبیه صدایی که هنگام ریختن شراب از دهانهٔ تُنگ پدید می‌آید به سرفه تشبیه غریبی است.

هر گاه لگامش را به گِرد بلندی زین بیاویزد آن اسب، آهن لگام را تا برگشتن زائر می‌خاید (می‌جود.)

«**اِحتباء**»: دستها را به گرد زانو حلقه کردن، پارچه یا جامه‌ای را بر پشت و دو ساق پیچیدن.

«**عَلَك**»: خایید، جوید.

«**شکیم**»: آهن نیم دائره‌ای که در دهن اسب یا استر قرار می‌گیرد.

«**انصراف**»: برگشتن.

قربوسه‌ای مقدم سَرْجه ـ قَرَبُوس به معنی بر آمدگی جلوی زین است.

الشکیم و الشکیمة هی الحدیدة المعترضة فی فم الفَرَس

شکیم و شکیمه، آهنی است که در دهان اسب فرو برده شده.

و اراد بالزائر نفسه: مقصود شاعر از «**زائر**» خود اوست.

شَبَّهَ هیئة وقوع العنان فی موقعه مِنْ قَرَبُوس السَّرج مُمْتدّاً اِلی جانِبَی فَم الفَرَسِ بهیئة وقوع الثوب فی موقعه مِنْ رُکْبَتَی المُحتبی مُمْتداً اِلی جانِبَی ظهره ثمّ استعار الاِحتباءِ و هو اَنْ یَجْمَعَ الرّجل ظَهْرَه و ساقَیه بثوبٍ او غیره لِوقوع العنان فی قربوس السَّرج فجاءَت الاستعارةُ غریبةً لغرابة الشبه

شاعر، هیئت واقع شدن لگام را در جایش از قربوس زین که به دو طرف دهان اسب آویخته می‌شود به هیئت واقع شدن جامه در جایش از دو زانو که به دو طرف پشت آویخته می‌شود، تشبیه کرده است. سپس «**احتباء**» را که به معنی جمع کردن مرد، دو زانو و پشتش را با جامه یا غیر آن است. برای نهادن لگام، بر قربوس زین استعاره آورده است.

و استعاره غریب گشته است برای این که تشبیه غریب است.

شرح

«**احتباء**» این است که کسی دو ساق پا و پشتش را با جامه‌ای به هم بپیوندد و یا دو دستش را برگرد دو زانویش حلقه کند.

اکنون، شاعر، هیئت پیچیده شدن افسار اسب را برگرد قربوس زین آن، به هیئت نهادن جامه یا دو دست بر زانو تشبیه کرده است، و لفظ «**احتباء**» را برای آن پیچیده شدن افسار اسب،

استعاره آورده است[1] و چنین تشبیهی، غرابت دارد.

«رُکْبَتَی»: دو زانو.

«المُحتبی»: کسی که با جامه یا دو دست خویش زانو و پشتش را به هم پیوسته است.

ضمیر **«ظهره»** به **«محتبی»** بر می‌گردد.

«ساقَیه»: دو ساقش را.

«بثوبِ او غیره»: به کمک جامه یا غیر آن مثل دو دست.

(و قدْ تحصل) الغرابة (بتصرف فی) الاستعارة (العامیة کما فی قوله:)[2]

و گاهی با تصرفی در استعارهٔ عامیّه، غرابت پدید می‌آید. مانند سخن او:

أَخَذْنا بِأطرافِ الأَحادیث بَینَنا (و سَالَتْ بِأعناق المطیّ الاباطح)

آغاز کردیم به گفتن سخنان گوناگونی که در بین ما بود و با گردنهای شتران، رودها جاری شد.

نگاهی به واژه‌های شعر

«أطراف الأحادیث»: سخنان گوناگون.

«سالت»: جاری شد.

«اعناق»: جمع عنق و به معنی گردنهاست.

«مَطیّ»: به فتح میم و کسر طا و تشدید یا جمع **«مَطیّه»** است.

و «مطیّه» به معنی شتر یا هر چهار پایی است که در سیر بشتابد.

«أباطح»: جمع **«أبطح»** است و ابطح به معنی رودخانه و درّه است.

جمع أبطَح و هو مَسیل الماءِ فیه دُقاق الحصی

«أباطح» جمع **«أبطَح»** است و آن جای گذر آب است. و در آن سنگریزه و شن هست.

«مَسیل»: به فتح اوّل، آب رو، محل جریان سیل.

«دقاق»: به ضم اول به معنی تراشه، ریزه، نرم است.

---

۱. وجه شبه، هیئت احاطهٔ یک چیز بر دو چیز دیگر است به گونه‌ای که یکی را به دیگری بپیوندد.

۲. این شعر یا از عتبة بن کعب بن زهیر است یا از کُثیر عزّة به هر دو نسبت داده شده است.

«**حِصی**»: به کسر اول، به معنی سنگریزه است.

ضمیر «**فیه**» به «**ابطح**» باز می‌گردد.

«**دُقاق الحصی**» یعنی شن‌های نرم.

استعار سَیَلان السُیول الواقعة فی الأباطِحِ لِسیر الابل سیراً حثیثاً فی غایة السرعة المشتمله علی لین و سلاسة

شاعر، جریان سیل را در رودخانه‌ها برای سیر تند، نرم و روان شتر، استعاره آورده است.

«**سَیَلان**»: بر وزن جَرَیان و به معنی جریان است.

«**سیول**»: جمع «سیل»

«**حثیث**»: تند، شتابان، سریع.[1]

«**لین**»: نرمی.

«**سلاسة**»: همواری، روانی، آسانی.

خلاصه: شاعر، سیر شتابان شتران را به جریان سیل‌ها تشبیه کرده است.

و به جای این که بگوید: «**سارت**» یعنی سیر کرده گفته است:

«**سالت**» یعنی جریان یافت، جاری شد. پس «**سالت**» استعاره است.

و الشبه فیها ظاهر عامّی لکن قد تصرف فیه بما أفاد اللطف و الغرابة

وجه شبه، در این استعاره، آشکار و عامیه است، لیکن در آن، به گونه‌ای تصرف شده است که لطافت و غرابت را پدید آورده است وجه شبه در این استعاره، با سرعت پیمودن راه است.

ضمیر «**فیها**» به استعاره و ضمیر «**فیه**» به وجه شبه بر می‌گردد.

(اذ أسْنَدَ الفعل) أعنی سالت (الی الأباطح دونَ المطیّ) و أعناقها حتّی أفاد أنّه امتلأت الأباطح مِنَ الابل

زیرا فعل «**سالت**» را به «**أباطح**» (رودخانه‌ها) اسناد داد و به «**مَطیّ**» (شتران) یا گردنهای شتران، اسناد نداد. به گونه‌ای که می‌فهماند رودخانه‌ها از شتر پر شده است.

توضیح: شاعر، به جای این که فاعل «**سالت**» را «**المطیّ**» یعنی شتران، قرار دهد یا فاعل

---

۱. در قرآن مجید آمده است: «**یغشِی اللّیلَ النّهارَ یَطلُبهُ حثیثاً**» (اعراف، ۵۴) یعنی شب را بر روز می‌پوشاند و شب روز را به سرعت می‌طلبد.

«سالت» را **«اعناق»** یعنی گردنهای شتران قرار دهد و بگوید: شتران، جاری شدند یا گردنهای آنها جاری شد. گفته است: رودخانه‌ها جاری شد و این تعبیر، می‌فهماند که رودخانه، سرشار از شتر بوده است. مثل این که وقتی مردم شهر، قیام کنند ما می‌گوییم: شهر به پا خاست. این تعبیر، نشان دهندهٔ قیام عمومی است.

كما فی قوله تعالیٰ: وَاشْتَعَلَ الرَّأسُ شَيباً[1] یعنی سرم از پیری سپید گشته است.

توضیح: در این آیهٔ شریفه، **«اشتعل»** یعنی شعله کشید و روشن گشت، استعاره آورده شده برای سفید شدن موی سر و وجه شبه، روشنی و انبساطی است که هم در آتش و هم در موی سپید هست. لیکن به جای این که اسناد **«اشتعل»** به **«شَعْر»** یعنی مو داده شود، اسناد **«اشتعل»** به خود **«رأس»** یعنی سر داده شده است و به جای **«اشتعل الشَعْر»**، **«اشتعل الرأس»** استعمال شده است و این تعبیر، عمومیت و فراگیری را می‌فهماند.

(و أدْخَلَ الأعناقَ فِی السیر) لأنّ السُرعة و البطء فی سیر الابل یظهران غالباً فی الأعناق و یتبین أمرهما فی الهوادی و سائر الأجزاءِ تستند الیها فی الحرکة و تتبعها فی الثقل و الخفة.

و شاعر، گردنها را در سیر، داخل کرد برای این که سرعت و کندی در سیر شتر، غالباً در گردنها آشکار می‌گردد و سرعت یا کندی در گردنها نشان داده می‌شود و دیگر اعضاء در حرکت، به گردنها منسوب است و از گردنها در سنگینی و سبکی متابعت می‌کند.

توضیح

شاعر، با آوردن **«باءِ»** که برای ملابست و همراهی است بر سر **«أعناق»** و گفتن **«سالت بأعناق»**، گردنهای شتران را نیز داخل در سیر کرد به تعبیر دیگر، گردنها را نیز فاعل سیر ساخت. چون سرعت و کندی، سنگینی و سبکی سیر در گردن شتران، جلوه می‌کند.

مقصود از **«فی‌السیر»** معنی حقیقی **«سالت»** است. چون **«سالت»** به جای **«سارت»** استعمال شده است.

«البطء»: به ضم باء به معنی کندی و آهستگی است.

«أمرهما»: امر سرعت و بطء

---

۱. مریم، ۴.

«**ثَقَل**»: با دو فتحه بر وزن سَفَر به معنی سنگینی است.

«**هوادی**»: جمع «**هادیه**» و به معنی گردنها یا به تصریح برخی، جلوی گردنها است. ضمیر «**الیها**» و «**تتبعها**» به «**الهوادی**» بر می‌گردد. و از این رو به گردن شتر «**هادیه**» می‌گویند که به وسیلهٔ گردن، هدایت می‌شود.

خلاصه: وجه شبه در تشبیه سیر تند به جریان سیل، مبتذل است. لیکن شاعر، دو اسناد مجازی همراه این استعاره ساخته است:[1]

۱. اسناد «**سالت**» به «**اباطح**» به جای «**مطیّ**»

۲. داخل کردن اعناق در سیر به شیوهٔ ملابست به وسیلهٔ «**باء**»

(و) الاستعارة (باعتبارالثلاثة) المستعار منه و المستعار له و الجامع (ستة أقسام) لأن المستعار منه و المستعار له إمّا حسیان أو عقلیان أو المستعار منه حسّی و المستعار له عقلی أو بالعكس تصیر أربعة و الجامع فی الثلاثة الأخیرة عقلی لا غیر لِمَا سَبَقَ فی التشبیه لكنّه فی القسم الأول إمّا حسی أوعقلی أومختلف تصیرستةْ

و استعاره به اعتبار مستعار منه، مستعار له و جامع، شش قسم می‌گردد.

زیرا مستعار منه و مستعار له یا حسی است یا عقلی یا مستعار منه حسی و مستعارله عقلی است یا بر عکس و این چهار قسم می‌گردد.

و جامع در سه تای پایانی تنها عقلی است برای علتی که در باب تشبیه خواندیم. لیکن جامع در قسم نخست، می‌تواند حسی یا عقلی یا مختلف باشد.

توضیح

استعاره به اعتبار مستعار منه، مستعار له و جامع بدین سان بر شش قسم تقسیم می‌گردد.

---

۱. در فارسی نیز گاه باتصرفی غرابت پدید می‌آید مانند این بیت خاقانی که خطاب به آفتاب گفته است:

از فیض تو در دو گاهواره — دو هند و طفل شیرخواره

دو طفل هندو را برای مردمک چشم و پرتو آفتاب را برای شیر، استعاره آورده است. یعنی همان گونه که طفل از شیر پرورش می‌یابد مردمک چشم از پرتو خورشید. این استعاره اگر چه نظر بر مفرداتش مبتذل است امّا به سبب ترکیب، غریب گشته است. جامع در این جا بهره یافتن چیز سیاه کوچک از چیز سفید روشن به سیاهی و سفیدی فقط. نگاه کنید به حدائق البلاغه، ص ۳۲.

۱. مستعار منه حسی، مستعار له حسی، جامع حسی

۲. مستعار منه حسی، مستعار له حسی، جامع مختلف

۳. مستعار منه حسی، مستعار له حسی، جامع عقلی

۴. مستعار منه عقلی، مستعار له عقلی، جامع عقلی

۵. مستعار منه حسّی، مستعار له عقلی، جامع عقلی

۶. مستعار منه عقلی، مستعار له حسی، جامع عقلی

جامع در سه تای آخری حتماً باید عقلی باشد

«لِما سَبَقَ فی التشبیه»[1] در باب تشبیه خواندیم که اگر دو طرف تشبیه یا یکی از دو طرف عقلی باشد وجه شبه باید حتماً عقلی باشد چون وجه شبه عقلی می‌تواند در چیز حسّی نمود داشته باشد لیکن وجه شبه حسی نمی‌تواند در چیز عقلی نمود داشته باشد.

و الی هذا أشار بقوله: (لأنَّ الطَرَفین إن کانا حسیین فالجامع إمّا حسیّ، نحو: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً له خُوار» فَانّ المستعار منه وَلَد البقرة و المستعار له الحیوان الذّی خَلَقَه الله تعالی مِنْ حُلیّ القبط) التّی سَبَکَتْها نار السّامِریِّ عِنْدَ إلقائه فی تلک الحُلیّ التُّربَةَ التی أخَذَها مِنْ موطِیء فَرَس جبریل علیه السّلام.

(و الجامع الشکل) فانّ ذلک الحیوان کان علی شکل وَلَد البقرةِ (والجمیع) مِنَ المستعار منه و المستعار له و الجامع (حسیٌّ) أی مُدْرکٌ بالبَصَر.

و مصنّف به همین اقسام اشاره کرده است و گفته است:

مستعار منه و مستعار له اگر حسی باشد جامع گاهی حسی است، مانند: **«فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ»**[2] یعنی برای آنان، پیکر گوساله‌ای را که صدایی داشت، بیرون آورد.

در این آیهٔ شریفه، مستعار منه، گوساله و مستعار له، حیوانی است که خداوند متعال از زیورهای قوم فرعون آفرید. زیورهایی که آتش سامری آنها را در قالب به صورت گوساله در آورد هنگامی که سامری خاک پای اسب جبرئیل را برداشت و در آن ریخت. و جامع، شکل است چون آن حیوان مانند گوساله بود و مستعار منه، مستعار له و جامع، همه حسی است

---

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۳۸. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۱ قسمت بیان، مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۹۱.

۲. طه، ۸۸

یعنی باچشم دیده می‌شود.

شرح

بنی اسرائیل، زیورهایی را از قوم فرعون، عاریه گرفتند. هنگامی که حضرت موسی ـ‌علیه‌السلام‌ـ برای مناجات به‌کوه طور رفتند، سامری از بنی‌اسرائیل خواست تا زیورهای خویش را به او بدهند که برای آنان، مجسمّه، و بتی بسازد او با آتش، زیورها را به گونهٔ یگ گوساله در قالب ریخت و ساخت. سپس خاکی راکه از جای پای جبرئیل برگرفته بود در آن ریخت، آن مجسمه، چونان گوساله صدا کرد. خداوند متعال، بر این پدیدهٔ سامری واژهٔ «**عِجْل**» راکه به معنی گوساله است به‌کار برده‌اند. بنابراین، گوساله، مستعار منه و این پدیدهٔ سامری مستعار له و واژهٔ «**عجل**» مستعار می‌شود و جامع و وجه شبه بین پدیدهٔ سامری و گوساله، شکل است. در این مثال، مستعار منه، مستعار له و جامع هر سه حسی است.

«**خُوار**»: بانگ گاو (به صدای گاو و گوسفند «**خُوار**» گفته می‌شود.)

«**ولدالبقرة**»: گوساله.

«**خَلَقَه الله تعالی**»: گفت: خدا آفرید با این که سامری آن را ساخته بود شاید بر اساس مذهب اشاعره باشد که فعل انسان رانیز مخلوق خدا می‌دانند و شاید از این جهت که حیات دادن تنها برای خداست.

«**حُلّی**»: به ضم حاء، کسر لام و تشدید یاء جمع «**حَلْی**» به فتح اول و سکون لام و به معنی زیورهاست.

«**قِبط**»: گروهی از مردم مصر که آباء و اجدادشان در مصر بوده به خلاف سبط که از اولاد یعقوب در آن جا نشو و نما یافتند. و به یکی از آنها قبطی می‌گویند.

«**التی سَبَکَتْها**» صفت «**حُلیّ**» است.

فاعل «**سَبَکَتْ**» «**نار**» است و چون «**نار**» مؤنث مجازی است، فعل، مؤنث آمده است و ضمیر مفعولی آن به «**حُلی**» بر می‌گردد.

«**سَبَکَ**»: گداخت، در قالب ریخت.

«سامری»: مرد آهنگری از قوم یهود و از قبیلهٔ «سامرة» بود و از این رو به او سامری گفتند.[۱]

ضمیر **«القائه»** به سامری بر می‌گردد.

«التربة»: خاک.

«موطیء»: جای پا. قدم گاه.

(و اِمّا عقلی نحوَ وَ آیة لهم اللیل نَسلَخُ منه النَهار فانّ المستعار منه) معنی السَلْخ و هو (کشط الجلْد عَنْ نحو الشاةِ و المستعار له کشف الضوء عن مکان اللیل) و هو موضوع القاء ظلّه (و هما حسیّان)

و یا جامع عقلی است مانند: و **آیة لَهُم اللیل نَسلَخُ منه النّهارَ فَإذا هُمْ مُظلِمُونَ**[۲]

و نشانه‌ای برای آنها شب است ک روز را [مانند پوست] از آن بر می‌کنیم و به ناگاه آنان در تاریکی فرو می‌روند.

مستعار منه، معنی **«سَلخ»** یعنی برکندن پوست گوسفند و مانند آن است و مستعار له زدودن و برداشتن نور از جای شب است یعنی جایی که ظلمت شب می‌افتد و این دو یعنی مستعار منه و مستعار له حسی است. توضیح:

خداوند متعال، در این آیهٔ شریفه واژهٔ **«نسلخ»** را به کار برده‌اند. **«نَسْلَخُ»** یعنی پوست آن را بر می‌کنیم بنابراین، **«نَسْلَخُ»** استعاره است و معنی آن یعنی برکندن پوست، مستعار منه و برداشتن و از بین بردن نور، از جای شب، مستعار له است.

خلاصه: خداوند متعال، به جای **«نکشف»** یا **«نَزُول»** واژهٔ **«نسلخ»** را به کار برده‌اند. گویا پرتو خورشید، چونان یک پوست زرینی است که خداوند، آن را بر می‌گیرند و به ناگاه مردم در

---

۱. استعاره‌ای که دو سوی آن حسی و جامع نیز حسی باشد در فارسی فراوان است، خاقانی گفته است:

زین دو نان سپید و زرد فلک فلکت ساز خوان نخواهد داد

نان سپید، استعاره از ماه و نان زرد استعاره از خورشید است و جامع شکل و رنگ است. و حافظ گفته است:

ما هم این هفته برون رفت و به چشمم سالی است حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حالی است

«ماه» استعاره برای محبوب است و جامع شکل و زیبایی است. و سعدی سروده:

مرا برف باریده بر پر زاغ نشاید چو بلبل تماشای باغ

برف، استعاره برای موی سپید آورده شده است.

۲. یس، ۳۷.

تیرگی فرو می‌روند.

«**سَلْخ**»: بر کندن پوست گوسفند و مانند آن.

«**کشط**»: کندن.

«**نحو الشاة**»: یعنی گوسفند و مانند آن.

«**کشف**»: برداشتن، زدودن، از بین بردن. «**موضع القاء ظلّه**»: جایی که سایهٔ شب، یعنی ظلمت شب در آن جا می‌افتد که مقصود فضا و نیم دایرهٔ سطح زمین است.

(والجامع ما یُعْقَل مِنْ ترتب أمر علی آخر) أی حصوله عقیب حصوله دائماً أو غالباً کترتب ظهور اللحم علی الکشط و ترتب ظهور الظلمة علی کشف الضوء عَنْ مکان اللیل و الترتب أمر عقلی

و جامع، چیزی است که با عقل درک می‌گردد یعنی ترتب چیزی بر چیز دیگر، بدین سان که یک چیز پیوسته یا در بیشتر زمانها در پی چیز دیگر پدید آید.

مثل این که ظاهر شدن گوشت، مترتب بر کندن پوست است و رخ نمودن ظلمت، مترتب بر از بین بردن نور، از جای شب است و ترتب، یک چیز عقلی است.

توضیح

ترتب یا حصول یک چیز در پی چیز دیگر یا دائمی است مانند رخ نمودن ظلمت شب در پی از بین رفتن نور روز و یا ترتب و حصول یک چیز غالبی است مثل ظاهر شدن گوشت، در پی کندن پوست.

چون گاهی از اوقات، پوست گوسفند را می‌کنند لیکن گوشت، آشکار نمی‌گردد بدین سان که به وسیلهٔ باد یا چوب پوست را از گوشت جدا می‌کنند ولی گوشت را بیرون نمی‌آورند.[۱]

و بیان ذلک أنَّ الظلمة هی‌الاصل و النور طار علیها یسترها بضوئه فاذا غربتِ الشمس فقد سلخ النهار مِنَ اللیل أی کُشِطَ و أزیل کما یکشط عَنِ الشیءِ الشیء الطاریء علیه الساترله فَجُعل ظهور الظلمة بَعْدَ ذَهاب ضوءِ النهار بمنزلة ظهور المسلوخ بعد سلخ إهابه عنه وحینئذ صحّ قوله تعالی:

---

۱. بنابراین، بین «**دائماً أو غالباً**» لف و نشر مهوش وجود دارد. نزد محققان علوم ادبی ثابت است که: لف و نشر، مشوش غلط و مهوش صحیح است.

فاذاهم مظلمون لانّ الواقع عقیب اذهاب الضوءِ عن مکان اللیل هو الاظلام.

و بیان ترتب بدین سان است که: ظلمت، اصل است و نور، بر آن عارض شده و آن را با پرتو خویش می‌پوشاند. هنگامی که خورشید، غروب می‌کند روز از شب کنده می‌شود یعنی برگرفته و زدوده می‌شود. همان گونه که یک چیز که بر چیز دیگری عارض شده است و آن را پوشانده، برگرفته می‌شود. بنابراین، ظاهر شدن ظلمت، پس از رفتن نور روز، به منزلهٔ ظاهر شدن چیز پوست گرفته شده است، پس از آن که پوستش را بر کنده‌اند.

و در این هنگام، «**فاذا هم مُظْلمُون**» یعنی به ناگاه در تاریکی فرو می‌روند، صحیح است. زیرا آنچه در پی برداشتن نور از جای شب پدید می‌آید فراگیری تاریکی است.

توضیح

«**بیان ذلك**»: بیان ترتب ظهور ظلمت، بر زدوده شدن روز.

«**أنَّ الظلمة هی الاصل**» ظلمت، اصل است. برای این که اصل در پدیده‌ها عدم است و ظلمت، عدم النور است.

ضمیر «**علیها**» و «**یسترها**» به «**ظلللمت**» بر می‌گردد.

«**مسلوخ**»: پوست گرفته شده.

«**إهاب**»: پوست.

«**وحینَئذٍ**»: هنگامی که سلخ به معنی بر طرف کردن وزودن نور روز باشد.

«**مُظْلِمُون**»: در تاریکی داخل می‌شوند.[1]

و أمّا علی ما ذکر فی المفتاح مِنْ أنّ المستعار له ظهور النَهار مِنْ ظُلْمة اللیل ففیه اشکال لانّ الواقع بعده اِنّما هو الإبصار دون الاظلام

و اما آن چه سکاکی در مفتاح گفته است که:[2] مستعار له، ظاهر شدن روز از ظلمت شب است، اشکال دارد، زیرا آن چه پس از این ظهور، پدید می‌آید «**ابصار**» و روشنایی است نه

---

۱. استعاره‌ایٰ که مستعارمنه و مستعارله آن حسّی و جامع آن عقلی باشد در فارسی مانند:

صبحدم آب خضر نوش از لب جام‌گوهری — کز ظلماتِ بحر جَست آینهٔ سکندری

آب خضر، برای شراب، استعاره آورده شده است و جامع در آن، حیات بخشی است.

۲. مفتاح‌العلوم، ص۱۶۵.

اظلام و تاریکی (وقوع در روشنایی نه وقوع در تاریکی)

توضیح

ما گفتیم: بر طرف شدن و از بین رفتن نور، مستعار له است بر اساس گفتهٔ ما «**فاذا هم مظلمون**» صحیح بود چون نور برداشته می‌شود و مردم به ناگاه در تاریکی فرو می‌رفتند. لیکن بر اساس گفتهٔ سکاکی که مستعار له را پیدا شدن روز می‌داند باید دنبالهٔ آیه «**فاذاهم مبصرون**» باشد.

وَ حَاوَلَ بَعْضُهُمْ التوفیق بین الکلامین بحمل کلام المفتاح علی القلب أی ظهور ظلمة اللیل مِنَ النهار أو بأنَّ المراد مِنَ الظهور التمییز

و برخی خواسته‌اند بین دو کلام مصنف و سکاکی هماهنگی ایجاد کنند بدین گونه که کلام سکاکی در مفتاح را حمل بر قلب کرده‌اند یعنی «**ظهور النهار مِنْ ظلمة اللیل**» را به معنی «**ظهور ظلمة اللیل من النهار**» گرفته‌اند و یا ظهور را به معنی تمیز گرفته‌اند.

توضیح

مصنّف، مستعار له در آیه را، از بین رفتن نور روز دانست. (**کشف الضوءِ عن مکان اللیل**) لیکن سکاکی، مستعار له را «**ظهور النهار مِنْ ظلمة اللیل**» دانست و این دو کاملاً با یکدیگر مخالف است. برخی سخن سکاکی را حمل بر قلب کرده‌اند. قلب بدین گونه است که گاهی جمله‌ای آورده می‌شود و وارونهٔ آن مقصود است. مثلاً می‌گوییم: «**نخصك بالعبادة**» یعنی تو را مخصوص عبادت می‌سازیم، لیکن مقلوب آن، مقصود است یعنی عبادت را ویژهٔ تو می‌کنیم. با این قلب معنای کلام سکاکی و مصنّف یکی می‌گردد.

و یا این که «**ظهور**» را به معنی تمییز یعنی جدا شدن بگیریم در این صورت نیز معنی مصنّف و سکاکی یکی می‌شود.

«**حاول**»: کوشید، خواست.

«**توفیق**»: هماهنگی، اتحاد.

أو بأنّ الظهور بمعنی الزوال کما فی قول الحماسی: و ذلك عارٌ یا ابن رَیطة ظاهرٌ

یا «**ظهور**» را به معنی پایان یافتن و نیست شدن بگیریم. همان گونه که در این شعر منقول از

دیوان حماسه «**ظاهر**» به معنی «**زائل**» گرفته شده است: ای پسر ریطه و آن ننگی است که از تو زدوده شده است.

«**ریطه**»: نام زنی است.

و فی قول أبی ذؤیب: و تلک شکاة ظاهرٌ عنکِ عارها ای زائل[1]

و مانند این شعر أبی ذویب: و ننگ آن گلایه از تو زدوده می‌شود.

«**شکاة**»: به فتح شین به معنی گلایه و شکایت است.

بنابراین اگر «**ظهور**» را به معنی «**زوال**» بگیریم. سخن سکاکی که گفت: «**ظهور النَّهار مِنْ ظلمة اللیل**» به این معناست زدوده شدن روز، از تاریکی شب. و دیگر با سخن مصنف تضاد ندارد.

و ذکر العلامةُ فی شرح المفتاح أنَّ السلخ قد یکون بمعنی النزع مثل سلخت الاهاب عَنِ الشاة و قد یکون بمعنی الاخراج نحو سلخت الشاة عن الاهاب فَذَهَبَ صاحب المفتاح الی الثانی و صح قوله تعالی: فاذا هم مظلمون بالفاءِ لانّ التراخی و عدمه ممّا یختلف باختلاف الأمور و العادات و زمان النهار و ان توسط بین اخراج النهار مِنَ اللیل و بین دخول الظلام لکن لعظم شأن دخول الظلام بعد اضاءة النهار و کونه ممّا ینبغی أنْ لا یحصل اِلاّ فی أضعاف ذلک الزمان عُدّ الزمان قریباً و جعل اللیل کأنّه یفاجئهم عقب اخراج النهار مِنَ اللیل بلامهلة و علی هذا حسن اذا المفاجاة کما یقول: أخرج النَّهار مِنَ اللیل ففاجأه دخول اللیل

و علامّه، در شرح مفتاح گفته است:[2] «**سلخ**» گاهی به معنی برکندن است؛ مانند: «**سَلَخْتُ الإهابَ عَنِ الشاة**» یعنی پوست را از گوسفند کندم و گاه به معنی بیرون آوردن است مثل «**سَلَخْتُ الشاة عن الاهاب**» یعنی گوسفند را از پوست بیرون کشیدم. سکاکی به سوی معنای دوم گراییده است. با این حال، «**فاذا هم مظلمون**» با فاء صحیح است چون تراخی و عدم تراخی

---

۱. مصراع نخست آن، چنین است:

و عَیَّرَ الواشونَ اِنّی أُحِبُّها — **و تلک شکاة ظائر عنک عارها**

مصراع دوم را امیرالمؤمنین، علی ـ علیه‌السلام ـ در نامهٔ خویش به معاویه به کار برده‌اند. نگاه کنید به نامهٔ ۲۸ در نهج‌البلاغهٔ با ترجمهٔ فیض‌الاسلام ـ رحمة‌الله علیه.

۲. مقصود از علامّه، قطب‌الدّین شیرازی است که شرحی برای قسم سوم مفتاح العلوم سکاکی به نام «مفتاح المفتاح» نگاشته است.

با اختلاف أمور و عادتها، اختلاف می‌پذیرد در اینجا گرچه از بیرون آمدن روز تا داخل شدن در تاریکی، یک روز فاصله است. لیکن چون موقعیت داخل شدن تاریکی پس از روشنایی روز، مهّم است و شایسته است که پس مدّتی چندین برابر یک روز پدید آید فاصلهٔ یک روز، کم دانسته شده‌است به گونه‌ای که گویا شب، ناگهان در پی بیرون آمدن روز و بدون فاصله پدید آمده است.

بنابراین، به کارگیری «إذا»ی مفاجاة نیز نیکو است مثل این که

گفته می‌شود: **أخرج النّهار مِنَ اللیل ففاجأه دخول اللیل**

شرح

گفتیم: سخن سکاکی با سخن مصنّف ناهماهنگ است از این رو برخی سه توجیه، برای ایجاد هماهنگی بین این دو سخن، ارائه کردند:

۱. در عبارت سکاکی، قلب وجود دارد.

۲. ظهور به معنی تمییز است.

۳. ظهور به معنی زوال است.

اکنون به بیان علاّمه در شرح مفتاح می‌رسیم با این بیان، دیگر نیازی به توجیه‌های سه گانهٔ پیشین نداریم.

او گفته است: «**نَسلَخ**» گاهی به معنای «**نخرج**» می‌آید پس «**نَسلَخ منه النّهار**» یعنی «**نخرج منه النّهار**» ما روز را از دل شب، بیرون می‌آوریم، اکنون کسی می‌گوید: اگر «**نَسلَخُ**» به معنی «**نخرج**» باشد. و روز، از دل شب به در آید، همه جا روشن می‌گردد و دیگر با «**فَاذا هم مظلمون**» هماهنگی ندارد، چون بر سر «**إذا**» فاء آمده است که دلالت بر ترتیب دارد. پاسخ این است که: ترتیب و تراخی بستگی به امور و عادتها دارد. مثلاً می‌گوییم: «**تَزوَّجَ عَليّ فولدله**» علی ازدواج کرد و فرزندار شد. با این که نُه ماه فاصله بوده است لیکن «**فاءِ**» آورده می‌شود چون در عرف و عادت مردم، این کار بدون فاصله و مهلت به حساب می‌آید و مانند این آیهٔ شریفه: **أَلَمْ تَرَ أنَ اللهَ أنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتَصْبِحُ الأرض مُخْضَرَّةً إنَّ الله لَطیف خبیرٌ**[۱] یعنی: آیا ندیده‌ای که خدا از

---

۱. حج، ۶۳.

آسمان، آبی فرو فرستاد و زمین سر سبز گردید؟ آری، خداست که دقیق و آگاه است.

و گاه برای مدّت اندکی «**ثمّ**» به کار می‌رود مثل: «**جاء الاستاذ ثمّ الطلاب**» نخست استاد و سپس دانشجویان آمدند. در این جا «ثمّ» به کار رفته است زیرا عادت بر این بوده که دانشجویان در ابتدا یا همراه با استاد بیایند.

در این آیه نیز گرچه روز در سحر و صبح گاه از دل شب بیرون می‌آید لیکن صحیح است با آوردن «فاءِ» بگوییم: «**فاذا هم مظلمون**» برای این که شب، چنان موقعیتی دارد که گویا می‌باید پس از چند روز فرا برسد نه پس از گذشت یک روز، از این رو، «**فاذا هم مظلمون**» با فاءِ و ثم، صحیح است مثل این که می‌گویی: «**أخرج النهار مِنَ الليل ففاجأه دخول الليل**» روز از دل شب، بیرون کشیده شد پس به ناگاه با فرا رسیدن شب رو به رو شد.

و لَو جَعَلْنا السَلْخَ بمعنى النَزع و قلنا نُزِعَ ضَوءِ الشَمس عن الهواءِ ففاجأه الظلام لَمْ يَستَقِم أو لم يحسن كما اذا قلنا: كسرت الكوز ففاجأه الانكسار

و اگر «**سَلْخ**» را به معنی برکندن گرفتیم (همان گونه که مصنف گرفته است.) و گفتیم: نور خورشید از هوا زدوده شد پس به ناگاه باتاریکی رو به رو گشت. این سخن درست و استوار نیست و یا نیکو نیست. مثل این که بگوییم: کوزه را شکستم پس به ناگاه با شکسته شدن، رو به رو شد.

توضیح

در «**فاذا هم مظلمون**»، «فاذا» دلالت بر ترتیب می‌کند و اگر «**نسلخ**» را به معنی برکندن نور خورشید از هوا بگیریم دیگر ترتیبی وجود ندارد چون برگرفته شدن نور، عین دخول در تاریکی است. بنابراین معنا، استعمال «فاذا» صحیح نیست و اگر بگوییم: ترتیب وجود دارد بدین سان که زدوده شدن نور، علّت داخل شدن در تاریکی است و هر معلولی مترتب بر علّت است. در این صورت، استعمال «**فاذا**» در ترتیب رتبی و در ترتیب غیر زمانی نیکو نیست.

مثلاً صحیح نیست بگوییم: **كسرت الكوز ففاجأه الانكسار** کوزه را شکستم پس ناگاه با شکسته شدن روبه رو شد. چون شکستن و شکسته شدن با هم حاصل شده است و ترتیبی در

آن نیست.[1]

«**لم یستقم**»: صحیح نیست، استوار نیست.

«**لم یحسن**»: صحیح است لیکن نیکو نیست

«**ظلام**»: به فتح اوّل بر وزن سلام به تاریکی و یا تاریکی اول شب گفته می‌شود.

(و إمّا مختلف) بعضه حسی و بعضه عقلی (کقولک: رأیت شمساً و أنت ترید انساناً کالشمس فی حسن الطلعة) و هو حسی (و نباهة الشأن) و هی عقلیة

و یا برخی از آن «جامع»ها (وجه شبه‌ها) حسی و برخی عقلی است، مانند این که می‌گویی: «**رأیت شمساً**» خورشیدی را دیدم و مقصود تو از خورشید، یک شخصی است. در این مثال دو وجه شبه وجود دارد:

۱. حسن طلعت (زیبایی چهره)

۲. نباهت شأن (شرف و شکوه مقام و موقعیت، ارجمندی و بزرگی رتبه) وجه شبه نخست حسی و وجه شبه دوم عقلی است.

خلاصه: در مثال «**رأیت شمساً**» «**شمس**» استعاره برای یک شخص زیبارو آورده شده است و دو وجه شبه دارد یکی حسی و دیگری عقلی.[2]

(و إلاّ) عطف علی قوله و إنْ کانا حسیین أی و ان لم یکن الطرفان حسیین (فهما) أی الطرفان (إمّا عقلیان نحو مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدنا فانّ المستعار منه الرقاد) أی النوم علی أنْ یکون المَرْقَدُ مصدراً و تکون الاستعارة أصیلة أو علی أنّه بمعنی المکان إلاّ أنّه اعتبر التشبیه فی المصدر لانّ المقصود بالنظر فی اسم المکان و سائر المشتقات إنّما هو المعنی القائم بالذات لانفس الذات و اعتبار التشبیه فی المقصود اهمّ أولی و ستسمع لهذا زیادة تحقیق فی الاستعارة التبعیة

---

۱. برخی گفته‌اند: در استعمال «اذا»ی مفاجات دو چیز شرط است:

۱. ما خبر از وقوع مدخول اذا نداشته باشیم.

۲. وقوع آن در آن محل بعید شمرده شود مثل: «**خَرَجْتُ فاذا اسد بالباب**» بیرون آمدم به ناگاه شیری بر در خانه بود.

۲. در فارسی مانند این بیت خاقانی:

گاو سفالی اندر آر؛ آتش موسی اندراو — تا چه کنند خاکیان گاو زرین سامری

در این شعر، «آتش موسی» برای شرابی که در خمرهٔ سفالین است، استعاره آورده شده‌است و جامع سرخ فام بودن است که حسی است و برانگیختن و گرم ساختن که عقلی است.

و «**إلّا**» بر «**و ان کانا حسیین**» عطف گشته است یعنی اگر دو طرف (مستعار منه و مستعار له) حسی نباشد یا هر دوی آنها عقلی است، مانند: «**مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا**»[1]

در این آیهٔ شریفه، «**رقاد**» یعنی خوابیدن مستعار منه است. بر این اساس که «**مَرْقد**» را مصدر بگیریم و استعاره، استعارهٔ اصلیّه باشد با این که «**مَرْقَد**» به معنی مکان باشد لیکن تشبیه را در مصدر آن لحاظ کنیم. زیرا آنچه در اسم مکان و دیگر مشتقات، مورد توجّه است، معنی قائم به ذات است نه خود ذات. و لحاظ کردن تشبیه، در آنچه مقصود مهّم‌تر است، بهتر است و در این باره، تحقیق بیشتری را در استعارهٔ تبعیه خواهی شنید.

توضیح

در روز رستاخیز، کفر پیشگان می‌گویند: چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت.

در آیهٔ شریفه، واژه «**مَرْقَدْ**» به کار رفته است «**مَرْقَدْ**» می‌تواند مصدر میمی به معنی «**رقاد**» باشد یعنی خفتن و می‌شود اسم مکان به معنی جای خفتن یا خوابگاه باشد در نتیجه «**مَرْقد**» استعاره است یا به این شکل که مردن، مستعارله است و خفتن مستعار منه و در این صورت، مردن به خفتن، تشبیه شده است و به جای مردن، واژهٔ خفتن به کار آمده است. بدین ترتیب، استعاره اصلیه می‌شود.

و یا استعاره به این شکل است:

مردن، تشبیه به خفتن شده است و سپس به تبع و پیروی از آن، قبر نیز تشبیه به به خوابگاه شده است و واژهٔ «**مَرْقَد**» یعنی خوابگاه برای قبر، استعاره آورده شده است. و کفار به جای این که بگویند: چه کسی ما را از قبرمان برانگیخت. گفته‌اند: چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت.

شکی نیست که در این صورت نیز تشبیه در مصدر، لحاظ شده است (تشبیه مردن به خفتن) چون آنچه مورد توجّه است در اسم مکان و دیگر مشتقات، معنی قائم به ذات است نه خود ذات، یعنی وقتی خوابگاه (مَرْقَد) را برای قبر استعاره می‌آوریم، در حقیقت، مردن، به خفتن تشبیه شده‌است. چون این دو معنی قائم به ذات هستند و تشبیه معنی به معنی مقصود

---

۱. یس، ۵۵.

نظر است نه تشبیه ذات (قبر) به مَرْقَدْ.

«المقصود الاهم» یعنی تشبیه مصدر به مصدر یا تشبیه معنی قائم به ذات به معنی قائم به ذات دیگر.

و **«ستسمع لهذا»**: برای این که مقصود در تشبیه اسم مکان و دیگر مشتقات، معنی قائم به ذات است نه خود ذات.

«فی الاستعارة التبعیة»: در بحث استعارهٔ تبعیه که به زودی خواهیم خواند اِن شاءالله[1]

و در فارسی مانند این بیت نظامی:

هان و هان ای پسر ترا گفتم — که تو بیدار شو که من خفتم

در این شعر، خفتن برای استعاره آورده شده است. مستعار منه و مستعار له و جامع که عدم ظهور افعال است، همه عقلی است.

(و المستعار له الموت و الجامع عدم ظهور الفعل و الجمیع عقلی)

و مستعار له، مردن است و جامع (وجه شبه بین مردن و خفتن) آشکار نبودن فعل و کار است. (از مرده و خفته کاری به ظهور نمی‌رسد.) و مستعار منه (خفتن) و مستعار له (مردن) و جامع (عدم ظهور فعل) همه عقلی است.

و قیل: عدم ظهور الافعال فی المستعار له أعنی الموت أقوی و مِنْ شرط الجامع أن یکون المستعار منه أقوی فالحق أنَّ الجامع هو البعث الذی هو فی النوم أظهر و أشهر و أقوی لکونه ممّالا شبهة فیه لأحدٍ و قرینة الاستعارة هوکون الکلام کلام الموتی مع قوله: هذا ما وَعَدَ الرّحمن و صَدَقَ المرسلون

و کسی گفته است: ظاهر نبودن کارها در مستعار له یعنی مردن، قوی‌تر است و شرط جامع این است که مستعارمنه در وجه شبه قوی‌تر باشد. پس حق این است که جامع را بعث، یعنی برانگیخته شدن بگیریم که آن در خفتن، آشکارتر، مشهورتر و قوی‌تر است.

زیرا در برانگیخته شدن از خواب کسی تردید ندارد.

و این که، این کلام را مردگان می‌گویند به اضافهٔ سخن خداوند متعال: **«هذا ما وَعَدَ الرَّحمن وَ**

---

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۶۵، مختصرهای چاپ جدید، ص ۸۶ و ۸۷، و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۴۳ و ۳۴۴.

صَدَقَ المُرْسَلُون» قرینهٔ استعاره است.

توضیح

ما گفتیم: مردن به خفتن تشبیه شده است. مصنّف، وجه شبه و جامع بین این دو را «**عدم ظهور افعال**» گرفته است که هم خفته و هم مرده، کاری از آنها به ظهور نمی‌رسد.

اکنون کسی اشکال می‌کند که: اگر این وجه شبه باشد پس در مستعار له یعنی مردن، قوی‌تر است چون مرده نه روح دارد و نه احساس و هیچ کاری از او ظهور نمی‌رسد لیکن خفته روح دارد، خواب می‌بیند و حرکتهای اندکی دارد و چون باید وجه شبه در مستعار منه قوی‌تر باشد پس جامع را برانگیخته شدن می‌گیریم که هم در خفتن (مستعار منه) و هم در مردن (مستعار له) وجود دارد، لیکن در مستعار منه (خفتن) آشکارتر، مشهورتر و قوی‌تر است. چون مردم، پیوسته می‌خوابند و بیدار می‌شوند و هیچ کس آن را انکار نکرده است لیکن نشر و برانگیخته شدن در روز قیامت را عدّه‌ای منکر شده‌اند.

اکنون می‌گوییم: «**مَرْقَدْ**» استعاره است و قرینهٔ استعاره بودن آن دو چیز است:

۱. این جملهٔ «**مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا**» را مردگان، پس از بر انگیخته شدن می‌گویند و بی‌تردید، مقصود آنان از «**مَرْقَدْ**» (خفتن) مردن است.

۲. آنان می‌گویند: «**هذا ما وَعَدَ الرّحمنُ وصَدَقَ المُرْسَلُون**»[1] این همان وَعْدِه خدای رحمان است و پیامبران، راست می‌گفتند. و از این جمله برمی‌آید که: آنان دربارهٔ نشر پس از مرگ و دربارهٔ معاد سخن می‌گویند همان چیزی که پیامبران می‌گفتند.

(و اِمّا مختلفان) أی أحدالطرفین حسی و الآخر عقلی (والحسیّ هو المستعار منه نحو فاصدع بما تؤمر فانّ المستعار منه کسر الزجاجة و هو حسی و المستعار له التبلیغ و الجامع التأثیر و هما عقلیان)

یا دو طرف آن استعاره، مختلف است یعنی یکی حسی و دیگری عقلی است و حسی مستعار منه است. مانند «**فاصْدَع بما تُؤمَرْ**»[2] یعنی پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن.

---

۱. پس، ۵۲.

۲. حجر، ۹۴. و در فارسی مانند این شعر خاقانی:

تیغ او آبستن فتح است اینک‌بنگرش — نقطه‌های چهره بر آبستنی دارد گواه

آبستن بودن را استعاره برای آماده بودن آورده است و جامع، پدید آمدن فایده است. نگاه کنید به هنجار گفتار، ص ۱۸۷.

در این آیهٔ شریفهٔ، شکستن شیشه، مستعار منه حسی است و تبلیغ، مستعار له و عقلی است و جامع نیز، اثر گذاردن است که عقلی است.

توضیح

تبلیغ و رساندن فرمان خداوند متعال، به شکستن چیزهای سخت و جامد، تشبیه شده است. و وجه شبه، تأثیر و اثر گذاری است هم شکستن اثر گذار است و هم تبلیغ.

لیکن «**صدع**» محسوس و تبلیغ، معقول است.

در این آیهٔ شریفه، به جای «**بلّغ**» از «**فاصدع**» استفاده شده است یعنی خداوند متعال به جای برسان، فرمود: بشکن.

و المعنی أبنِ الأمر ابانةً لا تنمحی کما لایَلْتَئِم صدع الزجاجه

و معنای «**فاصدع بما تؤمر**» این است که کار را جدا ساز (حق را از باطل جدا کن) جدا ساختنی که دیگر پیوند نپذیرد، همان گونه که شکستن شیشه پیوند نمی‌پذیرد.

چه زیبا گفته است:

شیشهٔ بشکسته را پیوند کردن مشکلست

دل چو آزرده شود خرسند کردن مشکلست

و می‌توانیم بگوییم: «**أَبنِ الامر**» یعی امر رسالت را آشکار کن آشکار کردنی که «**لا تنمحی**» یعنی از بین نمی‌رود زائل نمی‌شود همان گونه که شکستگی شیشه پیوند برنمی‌دارد.

(وامّا عکس ذلك) أی الطرفان مختلفان و الحسی هو المستعار له (نحو إنّا لمّا طغی الماء حَمَلناکم فی الجاریة فانّ المستعار له کثرة الماءِ و هو حسی و المستعار منه التکبّر و الجامع الاستعلاءِ المفرط و هما عقلیان

و یا بر عکس مورد پیشین است یعنی دو طرف، مختلف و مستعارله حسی است. مانند «**إنّا لمّا طَغَی الماءُ حَمَلْناکم فی الجاریةِ**»[1] ما، چون آب طغیان کرد، شما را بر کشتی سوار کردیم.

در این آیهٔ شریفه، مستعار له فراوانی آب است که حسی است و مستعارمنه تکبّر است و جامع، برتری جویی زیاده از حدّ است و این دو (مستعارمنه و جامع) عقلی است.

---

۱. حاقّه، ۱۱.

توضیح

طغیان به معنی تکبر برای انسان به کار می‌رود، لیکن در این آیهٔ شریفهٔ، خداوند متعال، جای این که بفرمایند: «**کثر الماءِ**»، فرموده‌اند: «**طغی الماء**» بنابراین، کثرت زیاده از حدّ به طغیان و تکبّر تشبیه شده است.

پس «**طغی**» در اینجا استعاره آورده شده است.

و در فارسی مانند این شعر مسعود سعد:

کــوه پـوینده در مـصاف افکـن   مــرگ تــابنده از غــلاف بـر آر

مرگ را برای شمشیر، استعاره آورده است و مستعار منه و وجه شبه که افناءِ است هر دو عقلی است.

(و) الاستعارة (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان لانّه) ای اللفظ المستعار (اِنْ کان اسم جنس) حقیقةً أو تأویلاً کما فی الأعلام المشتهرة بنوع وصفیةٍ (فأصلیة) أی فالاستعارة أصلیة (کأسد) اذا استعیر للرجل الشجاع (و قتل) اذا استعیر للضرب الشدید الاول اسم عین و الثانی اسم معنی

و استعاره به اعتبار لفظ مستعار، بر دو قسم است:

۱. اگر مستعار، اسم جنس حقیقی یا تأویلی باشد مانند عَلَمهایی که به نوعی از صفات شهرت دارند، در این هنگام، استعاره أصلیه است مانند وقتی که واژهٔ «اسد» برای مرد شجاع استعاره آورده شود. و یا این که واژهٔ «**قتل**» برای زدن شدید، استعاره بیاید.

«**اسد**» اسم عین است و «**قتل**» اسم معنی.

توضیح

مراد از اسم جنس حقیقی در اینجا، اسمی است که دلالت بر ذاتی کند که شایستگی صدق بر افراد فراوان را داشته باشد و مراد از ذات، ماهیّت است چه ماهیّت، عین باشد و چه معنی. بنابراین هم اسد و هم ضرب را فرا می‌گیرد.

اسم جنس تأویلی یعنی عَلَم شخصی که با شهرت یافتن به وصفی چونان اسم جنس شده است، مثل «حاتم» که عَلَم شخص است و لیکن به سخاوت شهرت یافته است. از این رو می‌توان آن را استعاره قرار داد و گفت:

«**رأیت الیَومَ حاتِماً**» امروز حاتمی را دیدم.

در اینجا «حاتِم» مستعار است و استعاره اصلیه.[1]

اسم عین، اسمی است که برای ذات وضع شده باشد، مانند حسن، حسین و زید. اسم معنی، اسمی است که برای حدث وضع شده باشد، مانند: قتل، ضرب، اکل و... جایی که «**اسد**» استعاره باشد مانند: **رایت فی‌المسجد اسداً** در این مثال، «**اسد**» استعاره اصلیّه است. جایی که «**قتل**» استعاره باشد مثل این که کسی برای زدن شدید آمده است و شما می‌گویید: **جاء للقتل.** برای کشتن آمد. در این جا «**قتل**» استعاره اصلیه برای زدن شدید آمده است.

(و اِلاّ فَتَبعیة) أی و انْ لم یکن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعیة (کالفعل و ما یشتق منه) مثل اسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و غیر ذلک (والحرف)[2]

و اگر لفظ مستعار،اسم جنس نباشد پس استعاره تبعیّه است مانند فعل و آنچه از آن مشتق می‌شود مثل اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبهه و جز اینها و مانند حرف.

«**غیر ذلک**»: مانند افعل التفضیل، اسم زمان، اسم مکان، اسم آلت.

اِنّماکانت تبعیة لانّ الاستعارة تعتمد التشبیه و التشبیه یقتضی‌کون المشبه موصوفاً بوجه الشبه أوبکونه مشارکاً للمشبه‌به فی وجه الشبه و اِنّما یصلح للموصوفیة الحقائق أی الامور المتقررة الثابتة کقولك: جسم أبیض و بیاض صاف دون معانی الافعال و الصفات المشتقة لکونها متجددة غیر متقررة بواسطة دخول الزّمان فی مفهوم الافعال و عروضه للصفات و دون الحروف و هو ظاهرٌ

و استعارهٔ افعال و مشتقات از افعال و حروف را استعارهٔ تبعیه می‌نامند برای این که استعاره متکی بر تشبیه است و تشبیه، اقتضاء می‌کند که مشبه موصوف وجه شبه باشد یا با مشبه‌به در وجه شبه شریک باشد، و تنها حقائق یعنی اموری که اجزایش در یک جا جمع

---

۱. باید بگویم: حاتم به کسر «ت» بر وزن حاکم صحیح است گر چه به فتح آن تداول یافته است. نگاه کنید به فرهنگ غلط‌های رایج.

۲. برخی از ادباء، استعارهٔ اصلیه را استعارهٔ پایه و استعارهٔ تبعیه را استعارهٔ پیرو نامیده‌اند. نگاه کنید به زیبا شناسی سخن پارسی (بیان) نوشته میر جلال الدّین کزّازی، ص۱۱۹.

ایشان برای استعارهٔ پیرو مثل زده به این شعر مسعود سعد سلمان:

اگر بخندد در دست من قدح نه عجب — که بس گریست فراوان به دست من شمشیر

خندیدن، در این بیت استعاره‌ای آشکار است از گونهٔ پیرو از آسایش و بهروزی، و گریستن نیز استعاره‌ای آشکار از گونهٔ پیر و از ریختن پیوسته.

زیبا شناسی سخن پارسی، بیان، ص ۱۲۰.

می‌شود و پابرجاست، می‌تواند موصوف، قرار گیرد، مانند سخن تو: جسم ابیض و بیاض صاف.

و معانی افعال و صفاتی که از آنها مشتق گشته است نمی‌تواند موصوف قرار گیرد چون اجزاء آن یک جا جمع نمی‌شود و پابرجا نیست. زیرا زمان، در مفهوم افعال، داخل است و زمان، بر صفات، عارض شده است. و معانی حروف نیز نمی‌تواند موصوف قرار گیرد. و این آشکار است.

توضیح

این قسمت، نخستین دلیل برای تبعیه بودن استعاره در افعال، صفات مشتق شده از افعال و حروف است.

«**لانَّ الاستعارة تعتمد التشبیه**»: استعاره، متکی و مبتنی بر تشبیه است یعنی وقتی که مرد شجاعی می‌آید و ما می‌گوییم: **جاءَ اسدٌ**. در این جا ما مرد شجاع را به شیر تشبیه کرده‌ایم و مشبه به را در کلام آورده‌ایم.

«**والتشبیه یقتضی**» تشبیه می‌طلبد که مشبه، موصوف وجه شبه باشد. وقتی می‌گوییم: «**علیٌ کالقمر**» وجه شبه جمال است و می‌توانیم بگوییم: علی جمیل و علی را موصوف وجه شبه قرار دهیم.

«**أوبکونه مشارکاً**» و همین طور تشبیه اقتضاء می‌کند که مشبه با مشبه به در وجه شبه شریک باشد.

البته این دو متلازم است. یعنی هر یک مستلزم دیگری است.

«**و إنّما یَصْلُحُ للموصوفیة**» و برای موصوف قرار گرفتن، حقایقی صلاحیت دارد که «**متقرر**» و «**ثابت**» باشد. «متقرر» یعنی اجزایش یک جا گرد بیاید و جمع شود و مانند زمان نباشد که تا یک لحظه نگذرد لحظهٔ دیگر فرا نمی‌رسد. مثل حسن، حسین، علم، ایمان و...

و «ثابت» یعنی استقلال در معنا داشته باشد و مثل حرف معنایش وا بسته به چیز دیگری نباشد.

«**جسم ابیض**»: جسم سفید. در این مثال، جسم، اسم عین و موصوف ابیض است.

«**بیاض صاف**»: سفیدی صاف و هموار. در این مثال، بیاض، اسم معنی و موصوف صاف

است. (دو مثال زد یکی برای اسم عین و دیگری برای اسم معنی)

«**دون معانی الافعال**»: لیکن معانی افعال، شایستهٔ موصوف قرار گرفتن نیست چون زمان جزءِ مفهوم آنهاست. مثلاً «**ضرب**» بر دو چیز دلالت می‌کند.

۱. حدث (زدن)

۲. زمان (گذشته)

بنابراین دلالت فعل بر زمان، دلالت تضمنی است.

«**والصفات المشتقة**» و صفات مشتق شده از افعال نیز نمی‌تواند موصوف قرار گیرد چون زمان، عارض آن گشته است. وقتی می‌گوییم: «**ضارب**» یعنی ذات و شخص به اضافهٔ حدث یعنی زدن و حَدَثْ ناگزیر باید در زمان، تحقق یابد.

«**و دونَ الحرف و هو ظاهرٌ**» و معانی حروف نیز نمی‌تواند موصوف قرار گیرد چون حرف، معنی ثابت یعنی مستقل ندارد. و این موصوف قرار نگرفتن آشکار است.

کذا ذکروه و فیه بحث لانَّ هذا الدلیل بعد استقامته لایتناول اسم الزمان و المکان و الآلة لانّها تصلح للموصوفیة و هم أیضاً صرّحوا بأنّ المراد بالمشتقات هو الصفات دون اسم المکان و الزمان و الآلة فیجب أن تکون الاستعارة فی اسم الزمان و نحوه أصلیة بأن یقدر التشبیه فیه نفسه لا مصدره

این گونه برای تبعیه بودن استعاره در افعال، صفات و حروف، دلیل آورده‌اند.

و در این دلیل نقد و نظر هست. چون این دلیل، پس از این که آن را صحیح بدانیم.

اسم زمان، اسم مکان و آلت را فرا نمی‌گیرد. زیرا اینها شایستهٔ موصوف شدن هست.[1]

به علاوه دانشمندان علم بیان، تصریح کرده‌اند که مقصود از مشتقات، صفات است نه اسم مکان، اسم زمان و آلت. پس بر اساس این دلیل، باید استعاره در اسم مکان و مانند آن اصلیه باشد بدین گونه که تشبیه در خود اسم مکان یا اسم زمان شکل گیرد نه در مصدر آنها.

توضیح

دلیل تبعیه بودن استعاره در معانی افعال، صفات مشتق شده از افعال و حروف این بود که

---

۱. موصوف واقع شدن اسم مکان، مانند: مجلس فسیح و موصوف قرار گرفتن اسم زمان، مثل: مقام عظیم و موصوف شدن آلت مانند مقراض جیّد

استعاره مبتنی بر تشبیه است و در تشبیه باید بتوان مشبه را موصوف وجه شبه قرار داد و چیزهایی می‌تواند موصوف قرار گیرد که متقرر و ثابت باشد. و افعال و صفات مشتق شده از آن و حروف، چون این طور نیست و تشبیه اولاً در مصادر یا در متعلقات آنها شکل می‌گیرد پس استعارهٔ آنها تبعیه است نه اصلیه.

شارح به این دلیل، دو اشکال دارد:

۱. جامع نبودن دلیل.

۲. جامع نبودن ادّعا.

امّا این که گفتید: چون نمی‌تواند موصوف قرار گیرد پس استعاره در آن تبعیه است نقض می‌شود با اسم زمان، اسم مکان و آلت. چون اینها موصوف قرار می‌گیرند با این که استعاره در آنها به اتفاق همه تبعیه است

و امّا از جهت ادّعا نیز شما خودتان اسم زمان، اسم مکان و آلت را از صفات، جدا ساخته‌اید و گفته‌اید: مراد از صفات که استعاره در آنها تبعیه است اینها نیستند.

خلاصه

بر اساس ادّعای شما که اسم زمان، مکان و آلت را خارج کرده‌اید و بر اساس دلیل شما که موصوف قرار گرفتن را ملاک کرده‌اید، استعاره در این سه اصلیه می‌شود با این که به اتفاق، استعاره در این سه تبعیه است.

«**کذا ذکروه**»: این گونه ذکر کرده‌اند، این گونه دلیل آورده‌اند.

«**فیه**»: در این دلیل.

«**بعد استقامته**»: پس از این که آن را صحیح بدانیم. چون ممکن است بگوییم: زمان نیز موصوف قرار می‌گیرد مانند «**هذا زمان صعب**». این زمان سختی است. «**فی نفسه لا فی مصدره**» مثلاً اگر به قبر کسی گفتیم: «**هذا مرقد فلان**» باید خود قبر را به خوابگاه تشبیه کنیم نه موت را به رُقاد (در صورتی که چنین نیست.)

و لیس کذلک للقطع بأنّا اذا قلنا: هذا مقتل فلان للموضوع الذی ضرب فیه ضرباً شدیداً و مرقد فلان لقبره فانّ المعنی علی تشبیه الضرب بالقتل و الموت بالرقاد و أنّ الاستعارة فی المصدر لا فی نفس المکان بل التحقیق أنّ الاستعارة فی الافعال و جمیع المشتقات التی یکون القصد بها الی

المعانی القائمة بالذوات تبعیة لانّ المصدر الدالّ علی المعنی القائم بالذات هو المقصود الاهم الجدیر بأن یعتبر فیه التشبیه و الّالذکرت الالفاظ الدّالة علی نفس الذوات دون ما یقوم بها مِنَ الصفات

و این گونه نیست چون، ما یقین داریم وقتی می‌گوییم: «**هذا مَقْتَل فلان**» این جای کشته شدن فلان شخص است و «**مَقْتَلْ**» را برای جایی به کار می‌بریم که در آن جا شدیداً کتک خورده است و به قبر کسی می‌گوییم: «**هذا مرقد فلان**» معنا بر اساس تشبیه ضرب به قتل و تشبیه موت به رقاد است و استعاره در مصدر آنها شکل گرفته است نه در خود مکان. پس سخن تحقیقی این است که: استعارهٔ در افعال و همهٔ مشتقاتی که مقصود از آنها معانی تجلیّ یافته در ذوات است، تبعیه است. زیرا مصدری که دلالت بر معنی قائم به ذات می‌کند مقصود مهمّ‌تر و شایستهٔ این است که تشبیه در آن اعتبار گردد. و اگر آن معنی مصدری مقصود نبود همان الفاظی ذکر می‌شد که دلالت بر ذات می‌کند و صفات قائم به ذات ذکر نمی‌شد.

شرح

گفتیم: بر اساس دلیل و ادّعای مصنّف، باید استعارهٔ در اسم زمان و اسم مکان و آلت استعارهٔ اصلیه باشد، اکنون شارح، در مقام نقد می‌گوید:

این گونه نیست چون ما قطع داریم وقتی می‌گوییم: «**هذا مقتل فلان**» و «**مقتل**» را برای جایی استعمال می‌کنیم که آن شخص در آنجا شدیداً کتک خورده است. در این مثال، نخست ضرب به قتل تشبیه شده است و «قتل» استعارهٔ اصلیه برای «ضرب» است و سپس مقتل از قتل مشتق گشته و استعارهٔ تبعیه در آن اجراء شده است.

و وقتی به قبر کسی می‌گوییم: «**هذا مَرْقَد فلان**» در این جا نیز نخست، موت به رقاد تشبیه شده است و به دنبال آن مَرقد برای قبر استعارهٔ تبعیه آورده شده

پس وقتی که دلیل موصوف قرار گرفتن را به عنوان دلیل استعارهٔ اصلیه.نپذیرفتیم سخن حق این است که بگوییم: در تمام فعلها و مشتقاتی که مقصود از آنها معانی قائم به ذات است، استعاره، تبعیه است. با این توضیح که ما در مشتقات، یک ذات داریم و یک معنی قائم به ذات مثلاً در «**مقتل**» یک ذات داریم و آن، مکان ویژه است و یک معنی قائم به ذات که کشته شدن است. و در «**مَرْقد**» یک ذات داریم که مکان خاص است و یک معنی قائم به ذات که از «**رقاد**» گرفته شده است.

وقتی این مشتقات را استعاره می‌آوریم مقصود مهم‌تر، تشبیه مصدر به مصدر است نه تشبیه ذات به ذات مثلاً هوشنگ به شدّت داریوش را زده است و وقتی که می‌آید می‌گوییم: **«جاءَ القاتل»** در این مثال، نخست، ضرب به قتل، تشبیه شده است و پس از آن، ضارب به قاتل. در این جا مقصود، تشبیه هوشنگ به ذات کسی که قاتل است، نیست. اگر چنین چیزی مقصود بود نام هوشنگ ذکر می‌شد.

همین طور وقتی به قبر کسی می‌گوییم: «مَرْقَد» نمی‌خواهیم ذات قبر را به ذات جایی که در آن جا می‌خوابند، تشبیه کنیم اگر چنین چیزی مراد بود به جای کلمهٔ «مَرْقَد» مثلاً کلمهٔ بیت می‌آمد پس مقصود مهم‌تر تشبیه موت به نوم است.

«لیس کذلك»: واجب نیست که استعاره در اسم زمان، اسم مکان و آلت، اصلیه باشد.

«جمیع المشتقات»: حتّی اسم مکان، اسم زمان و آلت.

ضمیر **«هو»** و **«فیه»** به **«مصدر»** باز می‌گردد.

و **«اِلاّ»** اگر مقصود، همان ذات بود.

ضمیر **«بها»** به **«ذوات»** برمی‌گردد.

(فالتشبیه فی الاولین) أی الفعل و ما یشتق منه (لمعنی المصدر و فی الثالث) أی الحرف (لمتعلق معناه) أی لما تَعلَق به معنی الحرف.

بنابراین، تشبیه در فعل و آن چه از آن مشتق می‌شود برای معنی مصدر است و تشبیه در حرف، برای متعلق معنای حرف است یعنی آنچه معنی حرف به آن وابسته است.

قال صاحب المفتاح: المراد بمتعلقات معانی الحروف ما یعبر بها عنها عند تفسیر معانیها مثل قولنا: مِنْ معناها ابتداء الغایة و فی معناها الظرفیة وکی معناها الغرض فهذه لیست معانی الحروف و إلاّ لما کانت حروفاً بل أسماء لانّ الاسمّیة و الحرفیّة اِنّما هی باعتبار المعنی و انّما هی متعلقات لمعانیها أی اذا أفادت هذه الحروف معانی ردّت تلك المعانی اِلی هذه بنوع استلزام.

صاحب مفتاح (سکاکی) گفته است:[1] مقصود از معانی حروف، چیزهایی است که در تفسیر معانی حروف می‌آوریم. مثلاً می‌گوییم: «مِنْ» معنایش آغاز مسافت است و «فی» معنایش ظرفیت و «کی» معنایش غرض است.

---

۱. مفتاح العلوم، ص ۱۶۱.

این‌ها معانی حروف نیست اگر این‌ها معانی حروف بود، حروف، دیگر حروف نبود بل جزء اسماء می‌گشت. برای این که اسمیت و حرفیت به اعتبار معنی است. این ابتدائیت، ظرفیت و غرض، متعلقات معانی حروف است.

یعنی وقتی که این حروف، معنایی خاصی را می‌فهماند، آن معانی به این متعلقات باز گردانده می‌شود.

شرح

سخن دربارهٔ تبعیه بودن استعاره در حروف است. وقتی می‌گوییم: این چیز تبعی است که چیز دیگری به عنوان اصلی وجود داشته باشد خوب اکنون که می‌گوییم: استعاره در حروف، تبعی است پس استعارهٔ اصلی در متعلق معنای حرف است.

در تفسیر متعلق معنای حرف، دو عقیده وجود دارد:

۱. عقیدهٔ سکاکی.

۲. عقیدهٔ مصنّف.

سکاکی گفته است: این که می‌گوییم: «من» برای ابتدای مسافت است. این ابتدائیت، متعلق معنای «من» است. چون این «من» برای ابتدای خاص وضع شده است. می‌گوییم: **«سرت مِنَ القم اِلی الطهران»** در این مثال، «من» برای ابتدای خاص یعنی آغاز سیر از قم، به کار رفته است. لیکن این ابتدای خاص بازگردانده می‌شود به مطلق ابتدائیت چون هر خاصی ناگزیر عامی و هر مقیّدی ناچار مطلقی دارد. بنابراین، هر خاصی مستلزم عام است. وقتی می‌گوییم: **«قلت فی المسجد»** این «فی» برای ظرفیت خاص و ویژه به کار رفته است.

و این ظرفیت خاص و ویژه به مطلق ظرفیت باز می‌گردد.

اکنون به این نتیجه می‌رسیم که: ابتدائیت و ظرفیت مثلاً متعلق معاني حروف است نه معانی حروف، چون اگر اینها معانی حروف باشد این معانی مستقل است و دیگر حروف، داخل در اسماء می‌گردد، زیرا حرف، معنای مستقل ندارد.

«ما یعتبّربها» ضمیر **«ها»** به **«ما»** ی موصوله برمی‌گردد و در «ما» عبارت از **«متعلقات»** است.

«عنها» یعنی از آن معانی.

«اِلی هذه»: به این متعلقات.

«**بنوع استلزام**»: به شیوهٔ استلزام. چون اخص، مستلزم اعم است.

فقول المصنّف فی تمثیل متعلق معنی الحرف (کالمجرور فی زید فی نعمة) لیس بصحیح

پس این که مصنّف، برای متعلق معنی حرف، به مجرور در «**زید فی نعمة**» مثل زده است، صحیح نیست.

توضیح

مصنّف «**مجرور**» در «**زید فی نعمة**» را متعلق حرف دانسته است و شما می‌نگرید که این تفسیر، برای متعلق معنی حرف با تفسیری که سکاکی داشت چقدر تفاوت دارد.[1]

و اذا کان التشبیه لمعنی المصدر و لمتعلق معنی الحرف (فیقدر) التشبیه (فی نَطَقت الحال والحال ناطقة بکذا للدلالة بالنطق) أی یجعل دلالة الحال مشبها و نطق الناطق مشبها به و وجه الشبه ایضاح المعنی و ایصاله اِلی الذهن ثم یستعار للدلالة لفظ النطق ثمّ یشتق مِنَ النطق المستعار الفعل و الصفة فتکون الاستعارة فی المصدر أصلیة و فی الفعل و الصفة تبعیة

زمانی که تشبیه، برای معنی مصدر و برای متعلق معنی حرف باشد. در «**نطقت الحال**» و «**الحال ناطقة بکذا**» تشبیه برای دلالت به نطق در تقدیر گرفته می‌شود.

یعنی دلالتِ حال، مشبه و نطق ناطق، مشبه‌به و آشکار کردن معنی و رساندن آن به ذهن، وجه شبه قرار داده می‌شود سپس لفظ نطق را برای دلالت، استعاره می‌آوریم آنگاه از آن، فعل و صفت مشتق می‌کنیم. بنابراین، استعاره در مصدر، اصلیه است و در فعل و صفت تبعیّه.

شرح

کسی را می‌بینیم که لباس نو پوشیده است و لبخند بر لب دارد و...

دربارهٔ او می‌گوییم: «**نَطَقَت الحالُ بکذا**» یعنی حالت و شرایط او این گونه سخن گفت. یا می‌گوییم: «**الحال ناطقة بکذا**» یعنی حالت او گویای این مطلب است. در این دو مثال، «**نطقت**» و

---

۱. استعاره در حروف، نمونه‌های فراوان دارد.

«**وَ لَاُصَلّبنکم فی جُذُوعِ النّحل**» (طه، ۷۱) «فی» در این آیهٔ شریفه، استعاره است.

و مانند «**وَ إنّك لَعَلی خُلُقٍ عظیم**» (قلم، ۴.) «علی» در این آیهٔ شریفه، استعاره است. نگاه کنید به اسالیب البیان فی‌القرآن، ص ۵۸۴ و ۵۸۵.

«ناطقة» استعارهٔ تبعیه است یعنی نخست و اصالتاً دلالت را تشبیه به نطق گوینده کرده‌ایم. یعنی همان طور که سخن گفتن، معنی را آشکار می‌سازد و آن را به ذهن شنونده می‌رساند، دلالت حالیه نیز معنی را واضح می‌کند و به ذهن شنونده می‌رساند. مثلا شما می‌بینید کسی سیاه پوشیده است و جام چشمانش سرشار از اشک است می‌فهمید که مصیبت دیده است و این، دلالت حالیه است. پس نخست دلالت که مصدر است به نطق که آن نیز مصدر است تشبیه شده است و این استعارهٔ اصلیه است. آنگاه از نطق، فعل ماضی و اسم فاعل گرفته شده است. بنابراین، استعاره در «**نطقت**» و «**ناطقة**» تبعیه است.[1]

و إن أطلق النُطْق علی الدَّلالة لاباعتبار التشبیه بل باعتبار أنَّ الدلالة لازمة له یکون مجازاً مرسلاً و قَدْ عرفت أنّه لا امتناع فی أن یکون اللفظ الواحد بالنسبةِ إِلی المعنی الواحد استعارة و مجازاً مرسلاً باعتبار العلاقتین.

و اگر استعمال نطق بر دلالت، به اعتبار تشبیه نباشد بل به این اعتبار باشد که دلالت، لازمهٔ نطق است دیگر استعمال نطق به جای دلالت، مجاز مرسل می‌شود قبلاً دانستی که می‌شود یک واژه، نسبت به یک معنا هم استعاره باشد و هم مجاز مرسل به اعتبار دو علاقه.

توضیح

در مثال «**نطقت الحال**» و «**الحال ناطقه**» گفتیم: دلالت، به نطق تشبیه شده است.

اگر پیوند بین «**نطقت**» و «**دلّت**» شباهت باشد، استعمال «**نطقت**» به جای «**دلّت**» استعاره می‌شود لیکن اگر بگوییم: دلالت، لازمهٔ نطق است و استعمال «**نطقت**» از باب استعمال ملزوم

---

۱. نمونه‌های استعارهٔ تبعیه در قرآن مجید، فراوان است:

«**کِتابُنا یَنطِقُ عَلَیکم بِالحَقّ**» (جاثیه، ۲۹)

نخست، دلالت آشکار به نطق تشبیه شده است و وجه شبه در آن دو روشنگری معناست. آنگاه نطق برای دلالت آشکار استعاره گرفته شده و پس از آن، ینطق از نطق مشتق گردیده و به عنوان استعارهٔ تصریحیهٔ تبعیه به کار رفته است.

و «**وَ لَمّا سَکَتَ عَنْ موسی الغَضَبُ أخَذَ الألواحَ**» (اعراف، ۱۵۴.)

و «**و قَطَّعْنا هُمْ فی الأرضِ اُمماً**» (اعراف، ۱۶۸)

و «**بَلْ نَقْذِفُ بالحَقِّ عَلی الباطِلِ فَیَدْمَغُهُ فاذا هُوَ زاهِقٌ**» (انبیا، ۱۸.)

و «**رَبّنا أفرغْ عَلَینا صبراً**» (اعراف، ۱۲۶.)

در همهٔ این آیات استعارهٔ تصریحیه تبعیه وجود دارد.

و ارادهٔ لازم است آنگاه مجاز مرسل می‌شود.

قبلاً همین سخن را دربارهٔ واژهٔ «**مشفر**» گفتیم که: اگر در لب انسان به عنوان شباهت به لب شتر استعمال گردد، استعاره می‌شود ولی اگر از باب به کارگیری مقیّد، بر مطلق باشد دیگر، مجاز مرسل است.[1]

(و) يقدّر التشبيه (فى لام التعليل نحو فالتقطه) أى موسى (آل فرعون ليكون لَهُمْ عدوّاً و حَـزَنا للعَدَاوة) أى يقدّر تشبيه العداوة (والحزن) الحاصلين (بعد الالتقاط بِعلَتّه) أى علّة الالتقاط (الغائية) كالمحبّة والتبنّى فى الترتب على الالتقاط و الحصول بعده ثم استعمل فى العداوة و الحزن ماكان حقه أن يستعمل فى العلة الغائية فتكون الاستعارة فيها تَبَعاً للاستعارة فى المجرور و هذا الطريق مأخوذ مِنْ كلام صاحب الكشّاف و مبنيٌّ على أنَّ متعلق معنى اللام هو المجرور على ما سَبَقْ

خداوند فرمود:

«**فَالتَقَطَهُ آلُ فرعون ليكون لَهُمْ عَـدوّاً و حَـزَناً**»[2] یـعنی پس خـاندان فـرعون، او را [از آب] برگرفتند تا سرانجام دشمن [جان] آنان و مایهٔ اندوهشان باشد.

در این آیهٔ شریفه، لام تعلیل به کار رفته است. عداوت و حَزَن که پس از برداشتن پـدید آمده است به علّت نهایی برداشتن یعنی محبت و پسر خواندگی تشبیه شده است و وجه شبه، ترتب بر التقاط است. یعنی متکی و مبتنی بودن بر التقاط و پدید آمدن پس از آن. سپس «لام» که بایسته بود در علّت نهایی به کار رود در عداوت و حزن به کار رفته است و این به کارگیری لام، به تبعیّت استعاره در مجرور است. این شیوه، از سخن صاحب کشّاف برگرفته شده است و بر این اساس است که متعلقِ معنیٰ لام، مجرور باشد.

شرح

شخصی پسر خویش را به آمریکا می‌فرستد تا یک پزشک گردد، پسر او سال‌ها در آمریکا می‌ماند و عیاشی می‌کند در نتیجه یک ولگرد معتاد می‌شود. آنگاه پدرش مـی‌گوید: مـا هـم پسرمان را به آمریکا فرستادیم تا ولگرد و معتاد شود.

---

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص۶۷، مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۵۷، مختصرهای حاشیه‌دار ص۳۲۷.

۲. قصص، ۸

در این مثال، علّت غایی یعنی هدف نهایی از آمریکا رفتن، دانشمند شدن بوده لیکن نتیجه، این گشته است که او ولگرد و معتاد شده است. در این مثال، «تا» که باید برای هدف نهایی (علّت غایی) به کار رود برای نتیجه به کار رفته است و استعاره است. اکنون بحث ما به استعارهٔ در حرف رسیده است.

و این که استعارهٔ در حرف، تابع استعارهٔ متعلق معنی حرف است.

برای استعارهٔ در حرف مثل زده است به داستان آل فرعون، آنان صندوقی را که حضرت موسیؑ در آن بود از آب برگرفتند و هدف نهایی آنان، محبت ورزیدن موسیؑ به آنها بود و می‌خواستند او را پسر خواندهٔ خویش سازند لیکن نتیجه این شد که او دشمن و مایهٔ اندوه آنان گردد.

قرآن شریف به جای این که بفرماید: آل فرعون، او را برگرفتند تا به آنان محبت ورزد و پسر خوانده آنان شود فرموده است: او را برگرفتند تا دشمن و انگیزهٔ اندوه آنان گردد. پس «لام» استعارهٔ تبعیه است. بدین سان که عداوت و حزن که نتیجه است به محبت و تبنّی که علت غایی بوده است تشبیه شده و سپس «لام» که برای علّت غایی به کار می‌رود در عداوت و حزن به کار رفته است به متابعت از مجرور، مقصود از مجرور، چیزی است که «لام» بر آن داخل شده است. یعنی استعارهٔ اصلیه در مجرور است و به تبع آن در حرف. و این شیوه برگرفته شده از سخن زمخشری نویسندهٔ کشّاف است. و مبتنی بر این اساس که متعلق معنی لام را مجرور بدانیم.

«**حَزَنْ**»: بر وزن حَسَن به معنی اندوه است.

«**التقاط**»: برداشتن، برگرفتن.

«**فی الترتب علی الالتقاط**» وجه شبه است یعنی همان طور که علّت غایی بر التقاط مبتنی بود نتیجه هم بر التقاط، مترتب است.

«**تبنی**»: به پسری برگزیدن، پسر خوانده قرار دادن. ضمیر «فیها» به «لام» برمی‌گردد.

«**هذا الطریق**» این راه که مصنف پیمود و عداوت و حزن را مشبه قرار داد.

«**عَلَی ما سَبَق**» خواندیم که مجرور در «**زیدٌ فی نعمةٍ**» را متعلق معنی «**فی**» می‌دانست.

لکنّه غیر مستقیم علی مذهب المصنّف فی الاستعارة المصرّحة لانّ المتروك یجب أن یکون هو

المشبه سواء کانت الاستعارة أصلیة أو تبعیةً و علی هذا الطریق المُشبه أعنی العداوة و الحزن مذکور لامتروك بل تحقیق الاستعارة التبعیة ههنا أنّه شبه ترتب العَداوة و الحَزن علی الالتقاط بترتب علته الغائیة علیه ثم استعمل فی المشبّه اللام الموضوعة للمشبه به أعنی ترتب علة الالتقاط الغائیة علیه فَجَرت الاستعارة أولاً فی العلیّة و الغرضیّة و بتبعیتها فی اللام کما مرّ فی نطقت الحال

لیکن این شیوه، بر اساس عقیدهٔ مصنّف دربارهٔ استعارهٔ مصرّحه، درست نمی‌آید برای این که در استعارهٔ مصرّحه، مشبه باید ترک شود و در کلام نیاید چه استعاره اصلیه باشد و چه تبعیه. ولی بر اساس شیوه‌ای که مصنّف در آیه پیمود مشبه یعنی عداوت و حزن ذکر شده است. پس سخن حق دربارهٔ استعارهٔ تبعیه در این آیهٔ شریفه این است که بگوییم: ترتب عداوت و حزن بر التقاط به ترتب علّت غایی التقاط بر آن، تشبیه شده است. سپس لامی که برای مشبه به وضع شده است برای مشبه، به کار رفته است. مشبه به ترتب علّت غایی التقاط بر آن است. پس استعارهٔ، نخست در علّیت و غرضیت، جاری شده است و به دنبال آن در لام، همان گونه که در «**نطقت الحال**» گذشت.

شرح

این که مصنّف، عداوت و حزن را مشبه قرار داد با عقیدهٔ خود مصنّف در بحث استعارهٔ مصرّحه ناسازگار است چون مصنّف، مثل دیگران می‌گوید: استعاره مصرّحه آن است که تنها مشبه‌به در آن ذکر گردد، لیکن عداوت و حزن در آیهٔ، مشبه است. پس سخن تحقیقی آن است که به جای عداوت و حزن، ترتب عداوت و حزن را مشبه قرار دهیم و ترتب علّت غایی بر التقاط را مشبه‌به قرار دهیم (به افزوده شدن واژهٔ ترتب، دقّت کنید) با چنین توجیهی دیگر «**ترتب**» که مشبه است در کلام ذکر نشده است. پس از اجرای این تشبیه، «لام تعلیل» که برای ترتب علّت غایی است برای مشبه یعنی ترتب عداوت و حزن، آورده شده است.

«**و علی هذا الطریق**» یعنی شیوه‌ای که مصنّف پیش گرفت و متعلق معنی لام را مجرور قرار داد.

«**بترتب علته الغائیة علیه**»: مترتب بودن علّت غائی التقاط بر آن التقاط.

دو ضمیر «**علته**» و «**علیه**» به «**التقاط**» برمی‌گردد.

«**فَجَرتِ الاستعارة اَوّلا**» یعنی استعارهٔ نخست که استعارهٔ اصلیه باشد در علّیت و غرضیت

اجراءِ شده است. بدین سان که ترتب مطلق عداوت و حزن بر مطلق التقاط تشبیه شده به ترتب مطلق علّت غائی بر آن التقاط.

«بتبعیتها» یعنی به دنبال استعاره در علّیت و غرضیّت.

«کما مرّ فی نطقت الحال» در آنجا نخست، دلالت را به نطق تشبیه می‌کردیم و به دنبال آن، از نطق، نطقت را مشتق می‌ساختیم و استعاره را در **«نطقت»** اجرا می‌کردیم.

فصار حکم اللام حکم الاسد حیث استعیرت لما یشبه العلیّة و صار متعلق معنی اللام هو العلیة و الغرضیة لاالمجرور علی ما ذکره المصنّف سهواً و فی هذا المقام زیادة تحقیق أوردنا ها فی الشرح

پس حکم لام، چونان حکم **«اسد»** می‌گردد زیرا لام استعاره آورده شده است برای آنچه شبیه علیّت است و متعلق معنی لام، علیّت و غرضیت می‌گردد، نه مجرور. که مصنّف، به اشتباه متعلق معنی **«فی»** در **«زید فی نعمة»** را مجرور دانست و در این‌باره، تحقیق بیشتری در مطول آورده‌ایم[1]

توضیح

همان گونه که واژهٔ **«اسد»** را بر کسی که شبیه به **«اسد»** بود استعاره می‌آوردیم اکنون نیز «لام» را که برای تعلیل است و باید بر سر علّت غایی درآید، برای آنچه شبیه به علّت غایی است، استعاره آورده‌ایم.

البته ترتب مطلق عداوت و حزن به ترتب مطلق علت غائی تشبیه شده است و سپس به دنبال آن، ترتب این عداوت و حزن خاص به ترتب این علّت غایی خاص، تشبیه شده است.

«علی ما ذکره المصنّف» بنابر آنچه مصنّف در **«زیدٌ فی نعمة»** ذکر کرد.[2]

---

۱. مطول‌های چاپ سنگی، ص ۳۰۰ و مطول‌های چاپ جدید، ص ۳۷۶.

۲. مختصرهای چاپ جدید، ص ۸۸، مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۶۶.

پرسش‌ها

۱. استعارهٔ عامیّه و خاصیّه چه تعریفی دارد؟

۲. برای استعارهٔ غریبه چه مثالی در ذهن دارید؟

۳. جامع در آیهٔ «**و آیةٌ لهُمُ اللیل نَسْلَخُ منه النهار**» چیست؟

۴. استعاره به اعتبار لفظ مستعار چند قسم می‌شود؟

۵. استعارهٔ اصلیه چیست؟

۶. استعارهٔ تبعیه چیست؟

۷. در آیات زیرین، استعارهٔ تبعیه وجود دارد آنها را تبیین فرمایید.

«**واللهُ مَعَکُمْ و لَنْ یَتِرَکُمْ اَعْمالکم**» (محمّد، ۳۵.)

«**تلكَ الجَنَّةُ التي نُورِثُ مِنْ عِبادنا مَنْ کَانَ تقیاً**» (مریم، ۶۳.)

«**و ان تَدْعُوهُم اِلی الهُدَیٰ لا یَسْمَعُوا وَ تَراهُمْ ینظُرُون اِلیك و هُمْ لایُبْصِرون**» (اعراف، ۲)

«**فَعَمِیَت عَلَیْهِمُ الأنباءُ یَومَئِذٍ فَهُمْ لا یَتَسَاءَلوُن**» (قصص، ۶۶)

«**ثمّ صُبّوا فَوقَ رأسِهِ مِنْ عَذابِ الحَمیم**» (دخان، ۴۸.)

راهنمایی می‌کنم واژه‌ها «**لَنْ یَتِرَکُمْ**»، «**نورث**»، «**لا یُبْصِرون**» و «**عَمِیَتْ**» استعاره است.

قرینه

(و مدار قرینتها) أی قرینة الاستعارة التبعیة (فی الاولین)

أی فی الفعل و ما یشتق منه (علی الفاعل نحو نطقت الحال) بکذا فانّ النطق الحقیقی لا یسند إلی الحال.

و محور قرینهٔ استعارهٔ تبعیّه در فعل و آن چه از فعل، مشتق می‌گردد، فاعل است. مانند: «**نطقت الحال بکذا**»: حال و شرائط، چنین گفت. بی‌تردید، نطق حقیقی به حال، اسناد داده نمی‌شود.

توضیح

استعارهٔ تبعیه، قرینه می‌خواهد و این استعارهٔ تبعیه، در افعال، مشتقات از افعال و در حرف، شکل می‌گیرد. وقتی می‌گوییم: «**نطقت الحال بکذا**» «**نطقت**» استعارهٔ تبعیه است و قرینهٔ آن، فاعل «**نطقت**» یعنی «**الحال**» است. چون نطق حقیقی که گفتار با زبان است از حال بر نمی‌آید.[1]

(**أو المفعول نحو**) یا مدار قرینه، مفعول است.

جُمِعَ الحقُّ لنا فی امامٍ   **(قَتَلَ البخل و أحیا السَّماحاً)**[2]

(و نحو

نقریهم لَهذمیات) نَقُدُّبها   **مَاکانَ خَاطَ عَلَیهم کُلّ زرّاد**[3]

ما آنان را با سر نیزه‌های تیزی پذیرایی می‌کنیم آن چه را بافندگان زره برای آنان بافته‌اند می‌شکافیم. نگاهی به واژه‌های شعر

«**نَقْرِی**» متکلم گرفته شده از «**قِریٰ**» به کسر قاف و فتح راء است. «**قِری**»: به معنی پذیرایی کردن است. (نقری به فتح نون است)

«**لَهْذَمیّات**»: جمع «**لَهْذَمیّ**» است و «**لَهْذَمیّ**» منسوب به «**لَهْذَم**» است. «**لَهْذَم**»: سر نیزه تیز.

«**نَقُدُّ**»: متکلم گرفته شده از «**قد**» به معنی شکافتن و بریدن است. ضمیر «**بها**» به «**لَهْذمیّات**» برمی‌گردد.

---

۱. و مانند «**إنّا لمّا طغی الماءُ**» (الحاقة، ۱۱)

در این آیهٔ شریفه، «**طغی**» استعارهٔ تبعیه است و اسناد آن به «**الماء**» که فاعل است، قرینهٔ آن است.

و مثل «**ضُرِبَت عَلَیهم الذّلة و المَسْکَنَةُ**» (البقره، ۶۱)

در این آیهٔ کریمه، «**ضربت**» استعارهٔ تبعیه است و به جای «**حکمت**» آمده و قرینهٔ آن، اسناد به نایب فاعل یعنی «**الذّلة**» است، و مانند «**اشتعل الرأس شَیبا**» (مریم، ۴) در این آیهٔ نیز «**اشتعل**» استعارهٔ تبعیه است و اسناد به فاعل آن قرینه است.

۲. این شعر از عبدالله‌بن المعتزبن المتوکل‌بن المعتصم‌بن الرشید است. وی بیشتر از چندین ساعت به خلافت نرسید گرایش شدید ادبی داشت و به کار صنایع ادبی می‌پرداخت. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج۸ ص۲۱۱ و ۲۱۲ و تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشتهٔ حنافا خوری، ترجمهٔ آیتی، از ص۴۰۷ تا ۴۱۲.

۳. این شعر، از **قطامی** است. برای کاویدن شرح حال وی نگاه کنید به معجم المطبوعات، ج۲، ستون ۱۵۱۶.

«**ما**» ی در «**ماکان**» موصوله است. «**خاط**»: دوخته است.

«**زرّاد**»: بافندهٔ زره.

در این شعر «**نقری**» استعارهٔ تبعیه است و دو مفعول دارد:

۱. هُم

۲. لَهْذمیّات

ما به قرینهٔ مفعول دوم آن یعنی «**لَهذمیّات**» می‌فهمیم که **نَقْری** به معنی پذیرایی نیست و برای «**نُقَدِمُ لَهُم الاَسِنَة**» یعنی نیزه‌ها را پیشاپیش بر اندام آنان فرو می‌بریم، استعاره آورده شده است.

اللَهْذَمْ مِنَ الاَسِنَةِ القاطع فَأراد بِلَهْذميّات طعنات منسوبة اِلی الاسنة القاطعة أو أراد نفس الاسنة و النسبة للمبالغة كأحمرىّ و القد القطع و زرد الدرع و سردها نَسَجَها فالمفعول الثانی أعنی لَهْذميّات قرينة علی أنَّ نقريهم استعارة.

«**لَهْذَم**» سر نیزه‌ای است که تیز باشد مقصود شاعر از «**لَهْذميّات**» زخمهای منسوب به سر نیزه‌های برنده و تیز است. یا مراد او از «**لَهْذَميّات**» خود سرِ نیزه‌هاست و یای نسبت، برای مبالغه است مانند «**أحمرىّ**» و «**قد**» به معنی قطع است. و «**زرد الدِرع**» یا «**سَرَدَ الدِرع**» یعنی زره را بافت.

مفعول دوم یعنی «**لَهْذَميّات**» قرینه است بر این که «**نقريهم**» استعاره است.

توضیح

«**أسِنَة**» جمع «**سِنان**» به کسر سین و به معنی سر نیزه است.

«**قاطع**»: برنده، تیز. «**طعنات**» جمع «**طعنه**» است و «**طعنه**» زخمی است که از نیزه پدید آمده است. «**لَهْذَمىّ**»: منسوب به «**لَهْذَم**» است برای توجیه این نسبت، دو وجه گفته شده است:

۱.مقصود، زخمهای منسوب به سر نیزه‌های تیز است.

۲. نسبت، برای مبالغه است مانند احمریّ. (چیزی که به شدّت سرخ است.)

«**زرد**» و «**سَرَد**» هر دو به معنی بافت است.

«**درع**» مؤنث مجازی است که از این رو ضمیر «**سَرَدها**» و «**نسجها**» مؤنث آورده شده

است[1].

(أو المجرور نحو فبشر هم بعذاب أليم) فانّ ذكر العذاب قرينة علی أنّ بشّر استعارة تبعية تهكمية

یا قرینه استعارهٔ تبعیه، مجرور است مانند «**فَبشرهم بعذاب أليم**»[2] آنان را به عذابی دردناک مژده بده. ذکرِ عذاب، قرینه است بر این که «**بشّر**» استعارهٔ تبعیه‌ای است که برای تهکم و مسخره کردن به کار رفته است.

توضیح

«**عذاب**» مجرور است و قرینهٔ استعارهٔ تبعیه در «**بشِّر**» است. چون «**بَشّر**» به معنی مژده دادن به خبرهای شادی آور است و در این جا برای عذاب، به کار رفته است. با همین قرینه می‌فهمیم که «**بَشِّر**» برای «**انذار**» استعاره آورده شده است.

و انّما قال و مدار قرينتها على كذا لانّ القرينة لا تنحصر فيما ذكر بل قد تكون حالية كقولك: قتلت زيداً اذا ضربته ضربا شديداً

و گفت: مدار قرینهٔ استعارهٔ تبعیه بر فاعل، مفعول و مجرور است چون قرینه در این سه چیزی که گفته شد، منحصر نمی‌گردد بل گاهی قرینه، حالیه است. مانند این که وقتی زید را به شدّت زده باشی می‌گویی: «**قَتَلتُ زيداً**» زید را کشتم. در این مثال، «**قتلت**» به جای «**ضربت**» به عنوان استعارهٔ تبعیه آورده شده است و قرینهٔ آن حالیه است. (یعنی همان زنده بودن او قرینه است.)

توضیح

اگر مصنف، کلمهٔ «**مدار**» را نیاورده بود و گفته بود:

«**و قرينتها**» حصر فهمیده می‌شد یعنی قرینه همان‌هایی می‌شد که ذکر گردید لیکن اکنون که واژهٔ «**مدار**» را آورده است معنا این چنین می‌شود آن چه ذکر شد اساس و محور قرینه‌هاست. «**مَدار**»: جای گشتن، جای گردش. (در این جا به معنی اساس و محور است.)

---

۱. و گاهی مفعول اول و دوم هر دو قرینه است، مانند «**و قَطَّعْنا هُمْ فی الأرضِ اُمَماً**» (اعراف، ۱۶۸).

۲. توبه، ۳۴. و مانند: «**فَاصدَعْ بِما تُؤمَرُ**» (حجر، ۹۴).

(و) الاستعارة (باعتبار آخر) غير اعتبار الطرفين و الجامع و اللفظ (ثلاثة أقسام) لانّها اِمّا أن لا تقترن بشیء يلائم المستعار له أو المستعار منه أو تقترن بما يلائمُ المستعارله أو تقترن بما يلائم المستعار منه الأول (مطلقة و هی مالَمْ تقترن بصفة و لاتفريع) أی تفريع كلام ممّا يلائم المستعار له و المستعار منه نحو عندی أسد.

و استعاره، به اعتبار دیگری غیر از اعتبار دو طرف و جامع و لفظ مستعار، سه قسم است:

۱. استعاره‌ای که به چیزی متناسب و هماهنگ با مستعارله یا مستعار منه همراه نیست. (این استعاره، مطلقه نامیده می‌شود.)

۲. استعاره‌ای که با چیزی متناسب با مستعارله همراه است. (این استعاره، مجرده نامیده می‌شود.)

۳. استعاره‌ای که با چیزی متناسب با مستعارمنه همراه است. (این استعاره، مرشحه نامیده می‌شود.)

به قسم اول، مطلقه می‌گویند و آن، استعاره‌ای است که با صفت یا تفریع سخنی متناسب با مستعارله یا مستعارمنه همراه نباشد مانند «**عندی أسد**» که «**أسد**» استعارهٔ مطلقه است.

توضیح

فرق بین صفت و تفریع این است که اگر آن چیزی که متناسب است دنبالهٔ سخنی باشد که دارای استعاره است صفت به حساب می‌آید و چون مقصود از صفت، صفت معنوی است حال، خبر و گاه صفت نحوی را نیز فرا می‌گیرد و تفریع این است که سخن مستقلی پس از استعاره بیاید ولی مبتنی بر استعاره باشد. مثال‌های هر کدام به زودی فرا می‌رسد. اِنْ شاء الله تعالی.

(و المراد) بالصفة (المعنوية) التّی هی معنی قائم بالغير (لاالنعت) النحوی الذّی هو أحد التوابع

مقصود از صفت، صفت معنوی است یعنی معنایی که قائم به غیر باشد نه نعت نحوی که یکی از توابع است.

باید بگوییم: صفت، سه گونه است:

۱. صفت صرفی مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبه و...

۲. صفت نحوی که یکی از توابع است.

۳. صفت معنوی و آن معنایی است که قائم به غیر باشد. این صفت معنوی گاه با صفت نحوی یکی است. بنابراین **«لا النعت النحوی»** به این معناست که تنها نعت نحوی مقصود نیست.

(و) الثانی (مجردة و هی ما قرن بما یلائم المستعارله

و قسم دوم که همراه با چیزی متناسب مستعارله است، مجرده، نامیده می‌شود.

کقوله: مانند شعر او [1]

غَمْر الرداءِ اذا تبسم ضاحکاً　　غَلقت لِضحکته[2] رقابُ المال

بخشش او فراوان است هرگاه لبخند زند با خندهٔ او رقاب دارایی‌ها (به دست طلب کنندگان) بسته می‌شود.

نگاهی به واژه‌های شعر

«غَمْر»: فراوان.

«رداءِ»: جامهٔ ویژه‌ای است که بر دوش می‌گیرند در این جا **«رداءِ»** برای عطا و بخشش، استعاره آورده شده است. بنابراین، **«غَمْرُ الرداءِ»** به معنی **«کثیر العطاءِ»** است.

«غَلِقت»: چون جواب «اذا» است به این معناست: بسته می‌شود.

«ضحکته»: خندهٔ او، یک بار خندیدن او.

«رقاب»: به کسر راءِ جمع **«رقبه»** به معنی گردن است. مراد از گردن‌های مال، سرکیسه‌ها و مانند آن است یا مقصود از گردن‌های مال اختیار و مالکیت اموال است.[3]

---

۱. این شعر از عبدالرّحمن بن الاسود معروف به **«کُثَیِّر عزّه»** است و **«عزّه»** نام معشوقهٔ وی بوده است.

۲. در مختصرهای چاپ قدیم ص۱۶۸ «بضحکته» ضبط شده است لیکن در ایضاح، مواهب الفتاح، عروس الأفراح، ص۱۲۳، مختصرهای چاپ جدید، ص۹۲، جامع الشواهد چاپ سنگی، ص ۱۶۵، همه این شعر را بالفظ **«لضحکته»** ضبط کرده‌اند.

۳. **فَأذا قَها الله لِباسَ الجُوع و الخوف»** (نحل، ۱۱۲.) این آیه دارای استعارهٔ مجرده است. و همین طور این سخن مولا - علی - ﷺ :

وَ لَو وَهَبَ مَا تَنَفَّسَتْ عَنه مَعَادِنُ الجِبال و ضَحکَت عَنهُ أصدَافُ البحار مِنْ فِلِزّ اللُجَین و العقیانِ و نُثَارَة الدُّرّ وحَصِیدِ المَرجَان (نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۱.) نگاه کنید به اسالیب البیان في القرآن، ص۵۹۶.

و حافظ سروده است:

←

(غمر الرداءِ) أي كثير العطاءِ استعار الرداء للعطاءِ لانّه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداءِ ما يلقى عليه ثم وصفه بالغمر الذى يناسب العَطاءِ دون الرِداءِ تجريداً للاستعارة و القرينة سياق الكلام أعنى قوله: (اذا تبسم ضاحكاً) أي شارعاً في الضحك آخذاً فيه

«**غمر الرداءِ**» به معنى «**كثير العطاءِ**» است. شاعر، رداءِ را برای عطاء استعاره آورده است برای این که عطا و بخشش آبروی عطاکننده را پاس می‌دارد همان گونه که رداءِ بر هر چیز که افکنده شود آن را حفظ می‌کند.

سپس، برای رداءِ، صفت معنوی «**غمر**» یعنی فراوان بودن را آورده است. و فراوان بودن، با مستعارله تناسب دارد نه با رداءِو در این صورت، استعاره مجرده می‌شود و قرینه، روند و سیاق کلام است. یعنی دنبالهٔ سخن که می‌گوید: «**اذا تبسّم ضاحکاً**» هرگاه لبخند زند یعنی شروع کند به خندیدن و خندیدن را آغاز کند.

«**عِرْض صاحبه**»: آبروی دوستش، آبروی کسی که عطا می‌کند.

«**ما يُلْقىٰ عليه**»: چیزی که رداءِ بر آن افکنده می‌شود.

«**ثم وَصَفَه**»: سپس برای «**رداءِ**» صفت آورد. مقصود از صفت، صفت معنوی است یعنی همان واژهٔ «**غمر**» که به «**الرداء**» اضافه شده است. جامع و وجه شبه بین عطاء و رداء، پاس داشتن و حفظ کردن است و عبارت «**لانّه يصون عرض...**» بیان جامع است.

«**تجريداً للاستعارة**»: برای مجرده شدن استعاره. یعنی «**غمر**» با مستعارله متناسب است. پس استعاره مجرده می‌شود.

«**شارعاً في الضحك**» و «**آخذافيه**» هر دو به معنی شروع به خندیدن کرد، است.

و تمامه: «غلقت لضحكته رقاب المال» أي اذا تبسم غَلِقَتْ رقاب أمواله في أيدي السائلين يقال: غَلِقَ الرهن في يدالمرتهن اذا لَمْ يقدر على انفكاكه.

و شعر، این گونه تمام می‌شود: «**غَلِقَتْ لِضَحكته رقاب المال**»



از آن نرگس جادو که چه بازی انگیخت — آه از آن مست که بر مردم هشیار چه کرد

«نرگس» برای چشم، استعاره آورده شده است و واژهٔ جادو و مست از کلماتی است که در ابیات همساز و متناسب با چشم است.

یعنی زمانی که لبخند می‌زند رقاب اموال او به دستهای طلب کنندگان، بسته می‌شود. می‌گویند: گرو به دست گرو گیرنده بسته شده زمانی که گرو دهنده نتواند آن را از دست گرو گیرنده جدا کند.

شاعر، می‌خواهد بگوید: طلب کنندگان، اموال ممدوح را برمی‌گیرند ولی نمی‌دانند ممدوح، با آنان چه می‌کند وقتی چشم ممدوح به آنان می‌افتد می‌خندد یعنی از گرفتن اموالش خوشحال می‌شود و با این خنده دست طلب کننده به رقاب اموال محکم می‌گردد و خویش را مالک می‌بیند.

«**رهن**»: گرو نهادن، گرو.

«**مُرتَهِن**»: گرو گیرنده.

«**راهن**»: گرو دهنده.

در زمان جاهلیت اگر کسی وام می‌گرفت گرو می‌داد پس از پایان یافتن مدّت اگر نمی‌توانست پول را بپردازد گرو در دست وام دهنده محکم می‌گشت.[۱]

«**لَمْ یقدر علی انفکاکه**»: راهن نتواند گرو را از دست مرتهن جدا کند.

(و) الثالث (مرشّحة و هی ما قرن بما یلائم المستعار منه نحو أولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی فمار بحت تجارتهم) استعیر الاشتراءِ للاستبدال و الاختیار ثم فرع علیها ما یلائم الاشتراءِ مِنَ الربح و التجارة

قسم سوم مرشحه است و آن استعاره‌ای است که با چیزی متناسب با مستعارمنه همراه باشد، مانند: **أولئك الَذِینَ اشتروا الضَلالة بالهُدی فَمَارَ بحتْ تجارتهم**[۲]

آنان کسانی هستند که گمراهی را به [بهای] هدایت خریدند در نتیجه داد و ستدشان سود نکرد.

در این آیهٔ شریفه، «**اشتراء**» (خریدن) برای «**استبدال**» (عوض کردن) یا «**اختیار**» (برگزیدن) استعاره آورده شده‌است سپس سود و تجارت که متناسب با مستعارمنه یعنی اشتراءِ است به عنوان فرع برای آن استعاره آمده.

---

۱. البته «رهن» گرو دادن و گرو نهادن از دستورات مقدّس اسلام نیز هست.

۲. بقره، ۱۶.

توضیح

مُرَشَحه، اسم مفعول از ترشیح به معنی تقویت شده‌است از این رو به آن مُرشحه می‌گویند که علاوه بر قرینه، چیزی متناسب با مشبه‌به یا مستعارمنه، همراه دارد. و این انگیزه می‌شود. تا تشبیه، فراموش گردد و مبالغهٔ در استعاره تاکید شود. در این آیهٔ شریفه، خداوند متعال به جای این که بفرمایند: عوض کردند یا برگزیدند. فرمودند: خریدند بنابراین **«اشتروا»** در این جا استعارهٔ تبعیه است و به جای **«استبدلوا»** یا **«اختاروا»** آمده است و وجه شبه یا جامع بین این دو رها کردن یکی و گرفتن دیگری است. سپس جملهٔ مستقل **«فَمارَبِحَتْ تجارتهم»** به عنوان فرعی متکی بر استعاره یعنی اشتراء آمده است و آنْ را مرشحه ساخته.

(و قد یجتمعان) أی التجرید و الترشیح. و گاهی تجرید و ترشیح با هم جمع می‌شوند یعنی همراه استعاره هم چیزی متناسب با مستعارله و هم چیزی متناسب با مستعارمنه می‌آید.

کقوله: مانند سخن او.

لدی أسد شاکی السّلاح مقذف   لَه لِبَدٌ أظفاره لَمْ تُقَلَّم[1]

پیش شیری که سر تا پا مسلح و جنگ آزموده است او دارای یالهای بر شانه ریخته است و ناخن‌هایش گرفته نشده.

نگاهی به واژه‌های شعر

«لدی»: به معنی عند و نزد است.

«أسد»: استعاره برای مرد شجاع است.

«شاکی السلاح»: تام السّلاح، کسی که سو تا پا مسلّح است.

«مُقَذّف»: جنگ آزموده، در تنگناها افکنده شده.

«لِبَدْ»: بر وزن عِنب موها و یالهای شیر است که بر شانه‌هایش می‌افتد.

«أظفار» جمع ظُفْر است.

«لَمْ تقلّم» مشتق شده از تقلیم است. تقلیم: بریدن، قطع کردن، گرفتن.

(شاکی السّلاح) هذا تجرید لانّه وصف یلائمُ المستعارله أعنی الرجل الشجاع «شاکی السِلاح» استعاره را مجرده ساخته است چون وصف متناسب با مستعارله یعنی مرد شجاع است.

---

۱. این شعر، از قصیده زهیر بن ابی سلمی یکی از سرایندگان معلقات سبعه است.

(له لبد أظفاره لم تقلّم) هذا ترشیح لانّ هذا الوصف ممّا یلائم المستعار منه أعنی الأسد الحقیقی و اللبد جمع لبده و هی ما تَلَبَّدَ مِنْ شعر الأسد علی مِنکبیه و التقلیم مبالغة القلم و هو القطع

«له لِبَدٌ أظفاره لَمْ تُقَلَّمْ» ترشیح است. (استعاره را مرشحه می‌سازد.) زیرا این وصف، متناسب با شیر حقیقی است.

«لِبَدْ» جمع **«لِبْدَه»** است و آن قسمتی از موی شیر است که بر دو شانه‌اش آویخته می‌شود. و **«تقلیم»** مبالغه قلم یعنی قطع است. **«قلم»** به معنی قطع کردن است و **«تقلیم»** به معنای زیاد قطع کردن. خوب هنگامی که نفی بر سر آن درآید و بگوییم: **«لَمْ تُقَلَّمْ»** نفی مبالغه می‌شود لیکن در زبان عربی، بسیاری از جاها، نفی مبالغه در قلمرو مبالغهٔ در نفی به کار می‌رود مانند **«و ما ربّك بظلّامٍ لِلْعَبید»**[1] این جا اگر حرف نفی را برای نفی مبالغه بگیریم معنا این گونه می‌شود: «او بسیار ظلم کننده به بندگان نیست.» لیکن مراد، مبالغهٔ در نفی است یعنی به هیچ وجه و هیچ گاه او ظلم نمی‌کند. در اینجا نیز **«لَم تُقَلَّم»** برای مبالغهٔ در نفی است یعنی هیچ گاه ناخن‌های او گرفته نشده است و این سخن متناسب با شیر حقیقی است پس استعاره، مرشحه می‌شود.

(و الترشیح أبلغ) مِنَ الاطلاق و التجرید و من جمع التجرید و الترشیح (لاشتماله علی تحقیق المبالغة) فی التشبیه لانّ فی الاستعارة مبالغة فی التشبیه فترشیحها بما یلائم المستعار منه تحقیق لذلك و تقویة

استعارهٔ مرشحه از استعارهٔ مطلقه و از استعارهٔ مجرده و از استعاره‌ای که هم با تجرید و هم با ترشیح ذکر شده است، مبالغهٔ بیشتری دارد. چون ترشیح، مبالغهٔ موجود در تشبیه را محقق و استوار می‌سازد.

زیرا در استعاره، مبالغهٔ در تشبیه وجود دارد بنابراین ترشیح استعاره با چیزی که متناسب با مستعارمنه است آن مبالغه را پا برجا می‌سازد و تقویت می‌کند.[2]

«ترشیح»: آوردن یکی از مناسبات مستعار منه در استعاره است.

---

۱. فصلّت، ۴۶.

۲. حافظ سروده است:

از لعل تو گر یابم انگشتری زنهار　　　صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد

واژهٔ لعل در این شعر استعارهٔ مرشحه است و انگشتری و نگین متناسب با مستعارمنه است. نگاه کنید به زیباشناسی سخن پارسی بیان، ص۱۰۵.

«**أبلغ**»: رساتر، دارای مبالغهٔ بیشتر.

«**لاشتماله**»: دارا بودن آن ترشیح.

ضمیر «**فترشیحها**» به استعاره برمی‌گردد.

«**تحقیق لذلك**»: استوار ساختن و محقق گرداندن آن مبالغه‌ای است که گفته شد.

(وَمَبْناه) أی مَبْنَی التَرشیح (علی تناسی التشبیه) و ادّعاءِ أنّ المستعارله نفس المستعار منه لاشیء شبیه به

پایه و اساس ترشیح، چنین است:

ابراز می‌شود که تشبیه به فراموشی سپرده شده است و ادّعا می‌گردد که مستعار له همان مستعارمنه است نه چیزی شبیه به آن.

گفتنی است که: «**تناسی**» به معنای ابراز و اظهار فراموشی است.

ضمیر «**به**» به مستعار منه باز می‌گردد.[1]

(حتّی أنه یبنی علی عُلُوا القدر) الذّی یستعار له علو المکان (ما یبنی علی علّو المکان) این ابراز فراموشی به این گونه است که برای علّو مکان یعنی بالا رفتن در هوا که مستعار منه برای علو قدر یعنی والایی مقام و مرتبه است چیزی متناسب با بالا رفتن در هوا آورده می‌شود.

(کقوله) مانند سخن ابو تمام:

وَ یَصْعَدُ حتّی یَظن الجَهول ... بأنَّ له حاجةً فی السَّماءِ[2]

و بالا می‌رود به گونه‌ای که شخص بسیار نادان می‌پندارد او در آسمان به دنبال خواسته‌ای می‌گردد.

---

۱. استعارهٔ مرشحه، نمونه‌های فراوان دارد:

«**وَ اعتصِمُوا بحبل الله جمیعاً وَ لاتَفَرَّقُوا**» (آل عمران، ۱۰۳)

قرآن، دین، یا أهل البیت ـ علیهم‌السّلام ـ تشبیه به حبل شده است در نجات بخشی و رسیدن به مطلوب، آنگاه حبل، استعاره آورده شده است.

اضافهٔ «**حبل**» به «**الله**» قرینهٔ مانعه و «**اعتصموا**» ترشیح است.

و مانند «**یرجونَ تِجارَةً لَنْ تبور**» (فاطر، ۲۹)

«**تجارَةً**» استعاره است و «**لَنْ تبور**» ترشیح است.

۲. این شعر را ابوتمام در سوگ خالد بن یزید شیبانی سروده است. و ضمیر «**یَصْعَد**» به «**یزید**» برمی‌گردد که در این شعر، مورد ستایش قرار گرفته است.

توضیح

در این شعر، «**یصعد**» که برای بالا رفتن در هوا است برای پیمودن و بالا رفتن در درجات معنوی و والایی یافتن مقام، استعاره آورده شده است.

و این که شخصِ بسیار نادان می‌پندارد او در آسمان نیاز و مطلوبی دارد از مناسبات مستعار منه یعنی بالا رفتن در هواست.

«**یبنی**»: بنا می‌شود، مترتب می‌گردد. یکی از مناسبات آن ذکر می‌گردد.

استعار الصُعود لِعُلو القَدْر و الارتقاءِ فی مَدارج الکمال ثم بنی علیه ما یبنی علی علو المکان و الارتقاءِ الی السّماءِ مِنْ ظن الجهول أنَّ له حاجةً فی السّماءِ

شاعر، «صعود» (یصعد) را برای والایی موقعیت و بالا رفتن در پله‌های کمال، استعاره آورده است سپس بر آن بنا کرده است چیزی را که برای بلندی مکان و بالا رفتن به سوی آسمان است و آن چیز، این است که شخص بسیار نادان می‌پندارد او در آسمان نیازی دارد.

خلاصه: «**یصعد**» برای بالا رفتن در آسمان و حرکت به سوی بالا در مکان است لکن این واژه برای رفتن مقام و موقعیت معنوی به کار رفته است و جامع و وجه شبه بین این دو مطلق ارتقاء و بالا رفتن است.

«**مَدارج**»: راه‌ها، پله‌ها.

استعارهٔ مرشحه در فارسی مانند این بیت سعدی:

مرا برف باریده بر پر زاغ   نشاید چو بلبل تماشای باغ

«برف» استعاره برای موی سپید است و «باریده» از مناسبات مستعار منه و ترشیح است.

و فی لفظ الجَهُول زیادة مبالغة فی المدح لما فیه مِنَ الاشارة الی أن هذا اِنّما یظنه الجهول و أما العاقل فیعرف أنّه لاحاجة له فی السّماءِ لا تصافه بسائر الکمالات و هذا المعنی ممّا خفی علی بعضهم فتوهم أنّ فی البیت تقصیراً فی وصف علوه حیث أثبت هذا الظن للکامل الجهل بمعرفة الاشیاءِ

و واژهٔ «**جَهُول**» بر مبالغهٔ در مدح می‌افزاید چون اشاره دارد به این که شخص بسیار نادان می‌پندارد او در آسمان نیازی دارد لیکن عاقل می‌داند که وی حاجتی در آسمان ندارد چون آراسته به همهٔ کمالات است و این معنی برای برخی پوشیده مانده است از این رو پنداشته است در این سطر از حیث وصف ممدوح به علّو کاستی وجود دارد. زیرا گفته است: کسی که

بسیار نادان است می‌پندارد که او در آسمان کاری دارد.

ضمیر «**لاتصافه**» به ممدوح بر می‌گردد.

«**بعضهم**» بعضی از عالمان بلاغت.

مقصود از «**الکامل الجهل بمعرفة الأشیاءِ**» همان معنی «**جهول**» است.

(و نحوه) أی مثل البناءِ علی علو القدر ما یبنی علی علو المکان لِتناسی التشبیه (ما مرّ مِنَ التعجب) فی قوله

قامت تظللنی و مِنْ عجب شمس تظللنی مِنَ الشمس

همین طور که در این شعر، بر اساس ابراز فراموشی تشبیه، چیزی را بر علو قدر می‌آوریم و بنا می‌کنیم که باید بر علو مکان بنا شود. یعنی گمان شخص بسیار نادان که می‌پنداشت او در آسمان نیازی دارد با علو مکان، متناسب بود ولی ما برای علو قدر آوردیم. در این شعر نیز تعجب با مستعارمنه متناسُب است لیکن ما برای مستعارله می‌آوریم و می‌گوییم:

بپاخاست تا از گرمای آفتاب بر من سایه اندازد شگفتا که آفتابی در برابر آفتاب سایه می‌افکند.

توضیح

سایه انداختن خورشید حقیقی که مستعارمنه است تعجب آفرین است لیکن ما این تعجب آفرینی را برای مستعارله آورده‌ایم بنابراین استعاره مرشحه است.

«**مایبنی علی علو المکان**»: چیزی که با بالا رفتن مکان مناسب است.

(والنهی عنه) أی عَنِ التعجب فی قوله:

لا تعجبوا مِنْ بِلی غلالته قدزرّ أزراره علی القمر

همین گونه نهی از تعجب با مستعارمنه در این شعر، تناسب دارد لیکن بِرای مستعارله آورده شده است و با این وصف، استعاره مرشحه گشته.

از فرسودگی زیرپوش او شگفت مدارید او تکمه‌های آن را بر ماه بسته است.

«**قمر**» استعاره آورده شده برای شخص زیبا روی.

اذلو لم یقصد تناسی التشبیه و انکاره لَماکان للتعجب و النهی عنه جهة علی ما سبق

زیرا اگر ابراز به فراموشی سپردن تشبیه و انکار آن مقصود نبود تعجب و نهی از تعجّب،

انگیزه‌ای نداشت به همان علّت که قبلاً گفته شد.[۱]

ثمّ أشار الی زیادة تقریر لهذا الکلام فقال: (و اذا البناء علی الفرع) أی المشبه به (مع الاعتراف بالاصل) أی المشبه و ذلك لانّ الأصل فی التشبیه و ان کان هو المشبه به من جهة أنه أقوی و أعرف اِلاّ أنّ المشبه هو الاصل مِنْ جهة أنّ الغرض یعود الیه و أنّه المقصود فی الکلام بالنفی و الاثبات

سپس مصنف به توضیح گسترده‌تری برای این سخن پرداخت و گفت: در تشبیه که هم فرع یعنی مشبه به ذکر شده است و هم اصل یعنی مشبه ما می‌توانیم چیزی از مناسبات مشبه به را ذکر کنیم. (همان گونه که در شعر بعد می‌آید.)

مصنف، مشبه به را فرع و مشبه را اصل نامید برای این که، مشبه به گرچه به جهت قوی‌تر و شناخته‌تر بودن، اصل است لیکن مشبه، اصل انگاشته شده از این حیث که غرض از تشبیه به آن بر می‌گردد و آن مقصود از نفی و اثبات در سخن است.

یعنی وقتی می‌گوییم: حسن چونان ماه است مراد، اثبات ماه وش بودن حسن است. و هنگامی که می‌گوییم هوشنگ بسان ماه نیست. هدف نفی ماه رخ بودن هوشنگ است.

خلاصه: در تشبیه با وجود این که مشبه در کلام ذکر می‌شود ما می‌توانیم یکی از مناسبات مشبه به را بیاوریم با این که ذکر مشبه با آوردن مناسبات مشبه به منافات دارد.

پس در استعاره که مشبه به هیچ گاه ذکر نمی‌گردد آوردن یکی از مناسبات مشبه به شایسته‌تر است.

کما فی قوله:[۲]

هی الشمس مسکنها فی السّماء	**فَعَزِّالفُؤاد عَزاءً جمیلاً**
فَلَنْ تستطیع الیها الصُعُودا	**وَلَنْ تَستطیع الیک النُزُولاً**

مانند سخن او

او خورشیدی است که در آسمان جای دارد پس دل خویش را به شکیبی شایسته دلداری ده چون که نه می‌توانی بر مسکن او بال بکشی و نه وی می‌تواند به سوی تو فرود آید. نگاهی به واژه‌های شعر

---

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص۱۵۹، مختصرهای چاپ حدید،ص ۷۱.

۲. این دو سطر شعر از عبّاس‌بن احنف یکی از شعرای دولت عباسی است.

«**هی**» مشبه و «**الشمس**» مشبه به است. ضمیر «**مسکنها**» به «**الشمس**» باز می‌گردد که مؤنث مجازی است.

«**عَزِّ**» **أمر من عزاه حمله علی العزاء و هو الصبر**

«**عَزِّ**»: فعل امر است یعنی تسلیت و دلداری بده. این امر از «**عزاه**» گرفته شده است. «**عزّاه**» یعنی او را وادار به صبر و شکیب کرد. «**عزاء**» به معنی صبر و تعزیه به معنی تسلیت دادن است.

و العامل فی الیها و الیک هو المصدر بعد هما انْ جوزّنا تقدیم الظرف علی المصدر و إلاّ فمحذوف یفسره الظاهر فقوله: هی الشمس تشبیه لا استعارة و فی التشبیه اعتراف بالمشبه و مع ذلك فقد بنی الکلام علی المشبه‌به أعنی الشمس و هو واضح

و عامل در «**الیها**» و «**الیك**» دو مصدری است که پس از آنها ذکر شده است. یعنی «**الصعود**» و «**النزول**» اگر مقدم شدن ظرف یعنی «**الیها**» و «**الیك**» را بر مصدری که در آنها عمل کرده است جایز بدانیم و اگر جایز ندانیم عامل آنها محذوف است و «**الصعود و النزول**» آنها را تفسیر می‌کند بدین شکل: «**فَلَنْ تَسْتَطیع اَنْ تصعد الیها الصعودا و لَنْ تستطیع الشّمس اَنْ تنزل الیك النزولَ**»

و «**هی الشمس**» در سخن شاعر، تشبیه بلیغ است یعنی تشبیه بدون ذکر ادات.

و استعاره نیست و در تشبیه، اعتراف به اصل وجود دارد یعنی مشبه ذکر می‌شود با این حال، سخن بر مشبه به (الشمس) بنا شده است و این آشکار است.

«**فَقَد بنی الکلام علی المشبه‌به**» یعنی یکی از مناسبات مشبه‌به آورده شده است. و «**مسکنها الشمس**» از مناسبات مشبه‌به است.

و «**هو واضح**» یعنی بنای بر مشبه‌به و آوردن یکی از مناسبات مشبه‌به واضح است.

فقوله: و اذا جاز البناءِ شرط جوابه قوله: (فمع جَحْدِه) أی جحد الاصل کما فی الاستعارة البناء علی الفرع (أولی) بالجواز لانّه قد طوی فیه ذکر المشبه أصلاً و جُعل الکلام خلواً عنه و نقل الحدیث اِلی المشبه‌به و قد وقع فی بعض أشعار العَجَم النهی عَنِ التَعَجُب مع التصریح بأداة التشبیه و حاصله: لا تعجبوا مِنْ قصر ذوائبه فانّها کالليل و وجهه کالرّبیع واللیل فی‌الربیع مائل الی القِصَر و هذا المعنی مِنَ الغرابة و الملاحة بحیث لا یخفی.

تعبیر «**و إذا جاز البناء**» در سخن مصنّف شرط بود و عبارت «**فَمَعَ جَحْده أولی**» جواب آن

است.

یعنی وقتی که در تشبیه می‌توانستیم با وجود مشبه، یکی از مناسبات مشبه‌به را بیاوریم پس با انکار و نیاوردن اصل، یعنی مشبه بناءِ بر فرع و آوردن یکی از مناسبات مشبه‌به شایسته‌تر است. برای این که در استعاره، ذکر مشبه، به طور کلیّ پیچیده می‌شود و کلام از آن تهی می‌گردد و سخنِ به مشبه‌به نقل داده می‌شود. و در پاره‌ای از اشعار غیر عربی (فارسی) از تعجب، نهی شده است با این که علاوه بر ذکر مشبه، ادات تشبیه نیز ذکر شده است. و خلاصهٔ آن اشعار چنین است:

از کوتاهی گیسوان او شگفت مدارید زیرا گیسوان او چونان شب و چهره‌اش بسان بهار است. و شب در بهار، به کوتاهی می‌گراید و این معنا آن چنان تازه، شگفت و نمکین است که بر کسی پوشیده نیست.

توضیح

ما گفتیم: در تشبیه، با این که اصل یعنی مشبه ذکر می‌گردد باز هم می‌توان یکی از مناسبات مشبه‌به را آورد. پس وقتی که در تشبیه، چنین چیزی جایز باشد در استعاره این جواز شایسته‌تر است. زیرا در استعاره، مشبه هیچ گاه ذکر نمی‌گردد و در این حال، ذکر یکی از مناسبات مشبه‌به بهتر است. آنگاه تفتازانی که پارسی دادن و خود شاعر پارسی گوی است به یکی از اشعار معزّی[1] اشاره می‌کند که گفته است:

آن موی مشکبار بر آن روی چون بهار

گر کوته است تو تهی از وی عجب مدار

شب در بهار روی کند سوی کو تهی

آن موی چون شب آمد و آن روی چون بهار

در این اشعار، موی مشکبار، در کوتاهی به شب بهاری تشبیه شده است.

و کوتاهی شب بهار تعجب ندارد بنابراین، جملهٔ «از وی عجب مدار» نهی از تعجب و

---

۱. محمّد بن عبدالملك سمرقندی از شعرای نام‌آور فارسی است که در عهد سلطان ابراهیم بن مسعود غزنوی ظهور کرد و به امیرالامراء و ملك الشعراء و امیر معزی شهرت یافت وفات معزی در سال ۵۴۲ هجری قمری رخ داد. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج۵، ص ۳۴۲.

یکی از مناسبات مشبه‌به است.

خوب، در این تشبیه هم مشبه که «موی مشکبار» است ذکر شده و هم ادات تشبیه که واژهٔ «چون» است.

و با این همه «از وی عجب مدار» که یکی از مناسبات مشبه‌به است ذکر گردیده است.

«جَحْد»: انکار، نیاوردن.

«طوی فیه»: در استعاره، پیچیده شده است.

«خلواً عنه»: از آن مشبه، تهی شده.

«نقل الحدیث»: سخن و کلام نقل داده شده.

«قِصَر»: به کسر اول و فتح ثانی به معنی کوتاهی است.

«ذوائب»: جمع **«ذُؤابه»** و به معنی گیسوان است.

«و هذا المعنی مِنَ الغرابة و الملاحة بحیث لا یخفی»

چون روی محبوبش را به بهار تشبیه کرده است و گیسوان او را به شب بهاران. چهره‌اش زیبا و خرّم و گیسوانش سیاه و کوتاه.

پرسش‌ها

۱. محور قرینهٔ استعارهٔ تبعیه چه چیزهایی است؟

۲. استعارهٔ مرشحه چیست؟

۳. استعاره مطلقه چه تعریفی دارد؟

۴. استعارهٔ مجردهٔ کدام است؟

۵. مبنای ترشیح چیست؟

(و أمّا) المجاز (المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلی) أی بـالمعنی الذی یـدلّ علیه ذلك اللفظ بالمطابقة (تشبیه التمثیل) و هو ما یکون وجهه منتزعاً مِنْ متعدد و احترز بهذا عن الاستعارة فی المفرد (للمبالغة) فی التشبیه (کما یقال للمتردد فی أمر: إنّی أراك تقدّم رِجلاً و تـؤخر أخری)

و اما مجاز مرکب، لفظی است که در معنایی شبیه معنای اصلی و نخستین خویش به کار گرفته شده است و مقصود از معنای اصلی معنایی است که آن لفظ، بر آن دلالت مطابقی دارد نه دلالت تضمنی و التزامی.

و این تشبیه معنای مجازی به معنای اصلی و مطابقی باید تشبیه تمثیل باشد یعنی وجـه شبه، مرکب و برداشت شده از چند چیز باشد و با این قید، مصنّف از استعاره‌ی در مفرد که برای مبالغه‌ی در تشبیه می‌آید، دوری جست.

مجاز مرکب مانند جمله‌ی «**إنّی اراك تقدّم رجلاً و تؤخر أخری**» یعنی می‌بینم تو یک گام پیش می‌نهی و سپس باز پس می‌نهی

این جمله به شخص متردد و دو دل گفته می‌شود که در انجام دادن کاری شک دارد.

توضیح

«**و امّا المرکب**» عطف بر «**امّا مفرد**» در تقسیم بندی مجاز به «**المجاز امّا مفرد أو مرکب**» است. پس از سپری شدن بحث مجاز مفرد، اکنون نوبت به مجاز مرکب رسید و آن لفظی است که معنای مجازیش به معنای حقیقی و مطابقیش تشبیه شده است.

و وجه شبه آن نیز مُرکب و برداشت شده از چند چیز است. مثلاً در فارسی می‌گوییم: مار گزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد. و این مثل را برای کسی به کار می‌بریم که در کاری زیان دیده است و از تکرار کاری مشابه آن می‌هراسد در این جاهیئت هراسناک این شخص به هیئت ترسان شخص مار گزیده‌ای تشبیه شده است که از ریسمان سیاه و سفید هم می‌ترسد.

«و احترز بهذا عن الاستعارة فی المفرد»

با این قید که باید وجه شبه برداشت شده از چند چیز باشد، مصنّف از استعارهٔ در مفرد که وجه شبه آن مفرد باشد احتراز کرد. مثلاً وقتی می‌گوییم: **رأیت اسداً فی السوق** شیری را در بازار دیدم در این مثال، وجه شبه مفرد است و چنین استعاره‌ای برای مبالغه در تشبیه است.

«**إنّی أراك تقدم رِجلاً و تُوءخر أخری**» در تقدیر، چنین است: «**إنّی أراك تقدّمُ رجلاً مَرّةً و تُوءخرها مَرّةً اخری**» بنابراین مفعول توخّر ضمیر محذوف «ها» است و به «**رجل**» برمی‌گردد که مؤنث مجازی است و «**اخری**» صفت «**مَرّة**» محذوف است و معنای آن چنین است: می‌بینم یک پا جلو می‌نهی و بار دیگر همان پا را به عقب می‌نهی. خوب دقّت کنید. اگر «**أخری**» را صفت «**رجلاً**» محذوف بگیریم بدین گونه می‌گردد: می‌بینم یک پا جلو می‌نهی و پای دیگر به عقب و این غلط است مقصود این است که همان پایی را که به جلو می‌نهی همان پا را به عقب می‌کشی.

شبه صورة تردده فی ذلك الامر بصورة تردد مَنْ قام لیذهب فتارةً یرید الذَهاب فیقدم رجلاً و تارةً لایرید فیؤخر أخری فاستعمل فی الصورة الأُولی الکلام الدال بالمطابقة علی الصورة الثانیة و وجه الشبه و هو الاقدام تارةً و الاحجام اخری منتزع من عدّة أُمور کماتری.

هیئت و سیمای دودلی و تردید آن شخص در آن کار، به سیمای دودلی و تردید کسی تشبیه شده است که می‌ایستد تا برود آنگاه که می‌خواهد برود پایش را به جلو می‌نهد و بار دیگر که تصمیم می‌گیرد نرود همان پا را عقب می‌کشد. پس این کلام، استعمال شده است

برای صورت نخست یعنی حالت تردد آن شخص با این که معنای مطابقی این سخن، صورت دوم است یعنی شخصی که با تردید پایش را جلو می‌گذارد و عقب می‌نهد و وجه شبه یک بار اقدام کردن و یک بار باز ایستادن و خودداری کردن است. و این وجه شبه همان گونه که می‌بینی برداشت شده از چند چیز است. یک اقدام در آغاز برای ایجاد کاری و یک خودداری در پس آن.

توضیح

«**اقدام**»: حرکت، تلاش، تکاپو.

«**احجام**»: خودداری کردن، باز ایستادن، باز داشتن.

دسوقی نگاشته است: ولید بن یزید وقتی فهمید مروان بن محمّد در بیعت کردن با او تردید دارد به او نوشت: «**أما بعد**: «**فانّی أراك تقدم رِجلاً و تؤخر أخری فاذا أتاك کتابی هذا فاعتمد علی أیهّماشئت. و السّلام.**

(و) هذا المجاز المرکب (یسمّی التثمیل) لکون وجهه منتزعاً مِنْ متعدد (علی سبیل الاستعارة) لانّه قد ذکر فیه المشبه به و أرید المشبه کما هو شأن الاستعاره (و قد یسمّی التثمیل مطلقا) مِنْ غیر تقیید بقولنا علی سبیل الاستعارة و یمتاز عن التشبیه بأن یقال له: تشبیه تمثیل أو تشبیه تمثیلی

و این مجاز، «**تمثیل علی سبیل الاستعاره**» نامیده می‌شود. امّا به آن تمثیل می‌گویند چون وجه شبه آن برداشت شده از چند چیز است. و قید «**علی سبیل الاستعاره**» را می‌آورند. چون در آن مشبه به ذکر شده است و مشبه اراده شده. همان گونه که شأن استعاره است. و گاهی «**تمثیل**» تنها نامیده می‌شود بودن قید «**علی سبیل الاستعاره**» و تمثیل بدون قید فرقش با تشبیه ویژه که تمثیل نام دارد این است که به آن تشبیه، تشبیه تمثیل یا تشبیه تمثیلی می‌گویند.

خلاصه

این مجاز مرکب دو نام دارد:

۱. تمثیل علی سبیل الاستعاره.

۲. تمثیل.

اکنون کسی می‌گوید: ما در بحث تشبیه خواندیم که اگر وجه شبه گرفته شده از چند چیز

باشد، تمثیل نامیده می‌شود پس این تمثیل که استعاره است با آن تمثیل که تشبیه بود اشتباه می‌گردد. شارح می‌گوید: هر جا تمثیل بدون قید بود مراد از آن همین تمثیل علی سبیل الاستعاره است و لیکن آن تشبیه که وجه شبه آن گرفته شده از چند چیز است تشبیه تمثیل یا تشبیه تمثیلی نامیده می‌شود.[1]

و فی تخصیص المجاز المرکب بالاستعارة نظر لانّه کما أنّ المفردات موضوعة بحسب الشخص فالمرکبات موضوعة بحسب النوع فاذا استعمل المرکب فی غیر ما وضع له فلابّد أن یکون ذلک لعلاقة فان کانت هی المشابهة فاستعارة و الّافغیر استعارة و هو کثیر فی الکلام کالجُمَلَ الخبریة التّی لَمْ تستعمل فی الاخبار

و در این که مصنف، مجاز مرکب را تنها ویژهٔ استعاره دانست، نظر هست برای این که مفردات، وضع شخصی دارند و مرکبات وضع نوعی. پس اگر مرکبی در غیر موضوع‌له خویش به کار رفت باید این استعمال، بر اساس علاقه‌ی بین معنای موضوع‌له و معنای غیر موضوع له باشد خوب اگر آن علاقه، شباهت بود استعمال آن مرکب، استعاره می‌شود و اگر غیر شباهت بود استعمال آن مرکب، مجاز غیر استعاره می‌گردد و استعمال مرکبهایی که علاقه بین آنها و معنای موضوع له آنها شباهت نیست در کلام عرب بسیار است. مانند جمله‌های خبریه که در غیر اخبار به کار رفته است.

توضیح

مصنّف گفت: «**و أما المرکب فهو اللفظ المستعمل...**» در این سخن چون «**المرکب**» معرفه به «**ال**» است و تعریف کنندهٔ آن نیز که «**اللفظ المستعمل...**» است، معرّف به ال است و از آن: اختصاص فهمیده می‌شود از این رو شارح به او انتقاد می‌کند و می‌گوید: مفردات وضع شخصی دارند مثلاً کلمهٔ ایران، بر کشور مخصوص و واژهٔ قم بر شهر مخصوص و مشخص وضع شده است و مرکبات وضع نوعی دارند مثلاً فعل ماضی از هر بابی که باشد با فاعلش برای جملهٔ خبریّه ماضویه وضع شده است و فعل امر از هر بابی که باشد برای جملهٔ انشائیه وضع شده است. اکنون اگر جملهٔ خبریه در غیر خبریّه به کار رفت باید این استعمال، بر اساس

---

۱. در صفحه ۳۵۰ جواهر البلاغه فرق‌های زیادی را بین تمثیل و تشبیه تمثیلی ذکر کرده است.

علاقه و ارتباط بین معنای حقیقی و مجازی باشد. خوب اگر آن علاقه، مشابهت بود، استعمال مرکب، استعاره می‌شود و اگر مشابهت نبود استعمال مرکب، مجاز غیر استعاره می‌گردد. مانند: «**کُتِبَ عَلیکم الصیام**».[1]

که جملهٔ خبریّه است و برای انشاء به کار گرفته شده است.

(و متی فشا استعماله) أی المجاز المرکب (کذلك) أی علی سبیل الاستعارة (سمّی مثلاً و لهذا) أی و لکون المَثَل تمثیلاً فشا استعماله علی سبیل الاستعارة (لا تغیَّر الامثال) لانّ الاستعارة یجب أن تکون لفظ المشبه‌به المستعمل فی المشبه فلو غیّر المثل لما کان لفظ المشبه‌به بعینه فلا یکون استعارة فلا یکون مثلاً و لهذا لا یلتفت فی الأمثال اِلی مضاربها تذکیراً وتأنیثاً و افراداً و تثنیة و جمعاً بل اِنّما ینظر اِلی مواردها کما یقال للرجل المشبه: الصیف ضیعتِ اللبن بکسر تاءِ الخطاب لانّه فی الاصل لامرأةٍ

و هنگامی که استعمال مجاز مرکب به شیوه‌ی استعاره گسترش یابد «**مثل**» نامیده می‌شود و برای همین جهت که مثل، تمثیلی است که استعمالش به شیوه‌ی استعاره گسترش یافته است، مثلها تغییر نمی‌یابد چون در استعاره، واجب است که لفظ مشبه‌به در مشبه، استعمال گردد. پس اگر مثل تغییر یابد دیگر عیناً لفظ مشبه‌به نیست و از این رو استعاره نیست و آنگاه دیگر مثل نیست و برای همین جهت، در مثلها به مذکر یا مونث بودن و به تثنیه یا مفرد یا جمع بودن جاهایی که مثل به کار می‌رود، توجّه نمی‌شود.

تنها به جاهایی که نخستین بار آن جمله‌ها پدید آمده است توجّه می‌شود. مثلاً به مرد گفته می‌شود: «**الصیف ضَیّعْتِ اللَبَن**»[2] به کسر تا خطاب چون این مثل، نخست، خطاب به زنی گفته شده است. یعنی در تابستان شیر را تباه ساختی.

توضیح

«**فشا**»: زیاد شد، گسترش یافت.

«**سمّی مثلاً**». باید بگوییم: در زبان عربی به آن مثل یا مثل السائر می‌گویند و در فارسی

---

۱. بقره، ۱۸۳.

۲. «الصیفَ» منصوب است و بنابر ظرفیت، نصب داده شده، این مثل به دوگونه «فی الصیف» و «بالصیف» نیز نقل شده است. با به معنی فی است.

ضرب المثل.

«مضارب»: جمع مضرب و به معنی جاهایی است که مثلها در آن جاها به کار گرفته می‌شود

«موارد» جمع مورد و به معنی زادگاه‌ها و جاهایی است که نخستین بار مثلها پدید آمده‌اند.

مورد مثل «**الصیف...**»

در روزگار باستان، روزی دسوس، دختر لقیط بن زراره با پیر مردی کهن سال و ثروتمند به نام عمرو بن عویس ازدواج کرد پس از ازدواج، پیری شوهرش او رادل آزرده ساخت و در هنگام تابستان، تقاضای طلاق کرد عمرو او را طلاق داد. دسوس باجوان تهی دست و فقیری به نام عمروبن معبد بن زراره ازدواج کرد. زمستان از راه فرا رسید کابوس سخت تنگدستی بر زندگی این دو همسر جوان، سایه‌ای سهمگین انداخت. دسوس، کسی را پیش عمر و شوهر پیشین خویش فرستاد و از او مقداری شیر طلب کرد عمرو که پیرمردی شکست خورده و زندگی باخته بود از این فرصت استفاده کرد و خواست تا شکست پیری را با قدرت دارایی جبران سازد،

به فرستادهٔ دسوس گفت: «**الصیف ضیعّتِ اللبن**» به او بگو: تو در تابستان شیر را تباه ساختی. و این گونه در آن هنگام این مثال، تولد یافت و اکنون هر کس در فصل شایستهٔ هر کار، کاری انجام ندهد و بعد در تنگنا افتد به او چنین گفته می‌شود.

باید بگویم: «مثل» یا «ضرب المثل» کلامی است که مورد پسند و استشهاد یک ملّت قرار گرفته است و در بین مردم، تداول یافته.

مثل، گاه یک آیه‌ی قرآن است مانند: **کلّ حزبٍ بِمَا لَدَیْهِمْ فَرِحُون**[1]

وگاه یک حدیث تداول یافته است مثل: **طَلَبُ العِلْم فَرِیضَةٌ علی کلّ مسلم**[2]

و گاه یک بیت است:

گیرم پدر تو بود فاضل   از فضل پدر تو را چه حاصل

و گاه یک مصراع است همچون:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود.

---

۱. روم، ۳۲.

۲. اصول کافی، ۱، ص ۳۰، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۸۱.

و بسان: آمدبه سرم از آنچه می‌ترسیدم

و پایان شب سیه سفید است.

و گاه یک جمله است،[1] مانند: «آن راکه حساب پاکست از محاسبه چه باک است»

۱. برای کاوش بیشتر در مثلهای عربی و فارسی به این کتابها رجوع کنید. مجمع الأمثال، میدانی، جمهرة الأمثال، ابی هلال عسکری، العقد الفرید، ابن عبدربّه، و امثال و حکم علی اکبر دهخدا. البته بسیاری از مثلها مورد ندارد و بر اساس تمثیل علی سبیل الاستعاره نیست.

پرسش‌ها

۱. مجاز مرکب چه تعریفی دارد؟

۲. چند نمونه از تمثیل در ذهن دارید؟

۳. معنای مطابقی «**أراك تقدّم رجلاً و توخر أخرى**» چیست؟

۴. به عقیدهٔ شارح آیا مجاز مرکب تنها استعاره است؟

۵. مثل چیست و چگونه استعمال می‌شود؟

۶. مضارب و موارد مثل چیست؟

فصل فی بیان الاستعارة بالکنایة و الاستعارة التخییلیة[1]

و لمّا کانتا عند المصنّف أمرین معنویین غیر داخلین فی تعریف المجاز أورد لهما فصلاً علی حِدَة لیستو فی المعانی التی یطلق علیها لفظ الاستعارة

این فصل، دربارهٔ استعارهٔ بالکنایه و استعارهٔ تخییلیه است. چون به عقیدهٔ مصنّف، این دو استعاره، دو امر معنوی بود و داخل در قلمرو مجاز نبود. از این رو برای این دو استعاره فصل جداگانه‌ای گشود تا همه معانی را که بر آنها لفظ استعاره به کار می‌رود، کاملاً بیان کند.

توضیح

استعاره بر سه قسم است.

۱. استعارهٔ مصرّحه یا تصریحیه

۲. استعارهٔ بالکنایه یا مکنیه

۳. استعارهٔ تخییلیه. اکنون به بررسی این دو قسم پایانی می‌پردازیم

فقال: (قَدْ یضمر التشبیه فی النفس فلا یصرّح بشی مِنْ أرکانه سوی المشبّه) و أمّا وجوب ذکر المشبه‌به فانّما هو فی التشبیه المصطلح علیه و قد عرفت أنّه غیر الاستعارة بالکنایة

مصنّف گفت: گاهی تشبیه، در درون انسان پنهان می‌گردد و به هیچ یک از ارکان تشبیه‌به

---

۱. در تبیین استعاره‌ی بالکنایه سه قول وجود دارد و دربارهٔ استعارهٔ تخییلّیه دو قول.

غیر از مشبه، تصریح نمی‌شود.

اَمّا این که واجب است مشبه در کلام ذکر گردد این در تشبیه اصطلاحی است و شما شناختید که آن غیر از استعاره‌ی بالکنایه است.

(و یدلّ علیه) أی علی ذلك التشبیه المضمر فی النفس (بأن یثبت للمشبه أمر مختصّ بالمشبه به) من غیر أن یکون هناك أمر متحقق حساً أو عقلاً یطلق علیه اسم ذلك الامر

و بر آن تشبیه پنهان دلالت می‌کند این که یکی از ویژگیهای مشبه به را برای مشبه می‌آوریم با این که همراه مشبه، چیزی که تحقق عقلی یا حسی داشته باشد، وجود ندارد تا ما نام آن ویژگی مشبه‌به را بر آن بگذاریم.

توضیح

ما پیوسته در گفتار روزمرّه و سخنان ادبی به استعارهٔ بالکنایه و استعاره تخییلیه برخورد می‌کنیم لیکن کمتر آنها را می‌شناسیم یا به آنها توجه می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم: «دست پلید آمریکا» «دامن استکبار» «چشم عقل» «دندان طمع» «پای ایمان» «کمر همّت» «دام زلف» «آغوش خاک» «چنگ استعمار» «بالهای اندیشه» «رقص گل» «قلب مملکت» «قلب قرآن» «سر ایمان» «دست روزگار» «سایهٔ علم»

همهٔ اینها استعارهٔ بالکنایهٔ و استعارهٔ تخییلیه است.

مثلاً وقتی می‌گوییم: «دست آمریکا» ما آمریکا را در دل و درون خویش به یک انسان تشبیه کرده‌ایم و این استعارهٔ بالکنایه است. آنگاه دست را که یکی از ویژگیهای انسان است برای آن اثبات کرده‌ایم یعنی به آن اضافه کرده‌ایم و نسبت داده‌ایم و این استعارهٔ تخییلیه است.

«**مِنْ غیراَنْ یکون هناك امر متحقق حساً او عَقْلاً**» با این که در جانب مشبه، چیزی تحقق حسی یا عقلی ندارد که ما نام آن ویژگی مشبه‌به را بر آن به کار می‌بریم. مثلاً وقتی می‌گوییم: «چنگال مرگ» مرگ به حیوان درنده، تشبیه شده است و «**چنگال**» از ویژگیهای مشبه‌به است. اکنون مرگ چیزی که تحقق عقلی یا حسی داشته باشد ندارد که اسم چنگال بر آن اطلاق شود.

(فیسمّی التشبیه) المضمر فی النفس (الاستعارة بالکنایة أو مکنیاً عنها) أمّا الکناية فلأنّه لم یصرّح به بل اِنمّا دلَّ علیه بذکر خواصه و لوازمه و أمّا الاستعارة فمجرد تسمیة خالیة عَنِ المناسبة

پس تشبیه پنهان شده در درون، استعاره بالکنایه یا استعاره مکنیاً عنها نامیده می‌شود. امّا به

آن کنایه می‌گویند چون به آن تشبیه، تصریح نمی‌شود تنها به وسیله ذکر یکی از ویژگیها یا لوازم مشبه‌به بر آن دلالت می‌شود. و امّا این که به آن استعاره می‌گویند این فقط یک نام گذاری بدون مناسبت است.

توضیح

استعارهٔ بالکنایه یا مکنیاً عنها از دو واژه شکل یافته است:

۱. استعاره

۲. بالکنایه یا مکنیاً عنها

اکنون ببینیم مناسبت این دو واژه چیست؟ واژهٔ استعاره بدون مناسبت است. چون استعاره این است که ما لفظی را از کسی یا چیزی عاریه بگیریم و بر چیز دیگر به کار بریم مثلاً لفظ «اسد» را از شیر بیابان عاریه می‌گیریم و برای مرد شجاع به کار می‌بریم.

لیکن در این جا تنها یک تشبیه در درون وجود دارد و لفظی برای چیزی عاریه گرفته نشده است.

و امّا به آن کنایه گفته می‌شود چون کنایه در برابر تصریح است و به این تشبیه، تصریح نشده است.[1]

(و) يسمّى (اثبات ذلك الامر) المختص بالمشبه به (للمشبه استعارة تخييلية) لانّه قد استعير للمشبه ذلك الامر الذّى يخصّ المشبه به و به يكون كمال المشبه به أو قوامه فى وجه الشبه لِيخيل أنّ

---

۱. ۱. نمونه‌هایی از استعارهٔ بالکنایه و تخییلیه در ادب فارسی:

سعدی سروده است:

سر انگشت تحیر بگزد عقل به دندان — چون تأمل کند این صورت انگشت نما را

و دیگری گفته است:

دست زمانه پارهٔ شاهی نیفکند — در بازویی که آن نکشیّده است رنج تیغ

و:

هر کو نکاشت مهر وز خوبی گلی نچید — در رهگذار باد نگهبان لاله بود

و:

خواهم شدن به میکده گریان و دادخواه — کز دست غم خلاص من آنجا مگر شود.

دهن مملکت نخندد خوش — تا سر تیغ تو نگرید زار

المشبه مِنْ جنس المشبه‌به

و این که یکی از ویژگیهای مشبه‌به را برای مشبه اثبات می‌کنیم، استعارهٔ تـخییلیه است. برای این که چیزی مخصوص مشبه‌به برای مشبه، عاریه آورده شده است و به وسیلهٔ آن چیز، مشبه‌به در وجه شبه کمال می‌یابد یا قوام پیدا می‌کند. و این کار را می‌کنیم تا پنداشته شـود مشبه از جنس مشبه‌به است.

توضیح

«**اثبات ذلك الامر**» یعنی این که یکی از ویژگیهای مشبه‌به را به مشبه نسبت می‌دهیم مـثلاً می‌گوییم: «دست پلید آمریکا» در این مثال دست پلید را به آمریکا اضافه کرده‌ایم یـا اثـبات کرده‌ایم.

ویژگیهای مشبه‌به دو گونه است:

۱. ویژگیهایی که کمال و اوج مشبه‌به در وجه شبه‌به آنهاست.

۲. ویژگیهایی که قوام مشبه‌به در وجه شبه به آنهاست.

«قوام: نظام چیزی و مدار و اصل چیزی که بدان قائم باشد»[1] برای این دو مثل خواهیم زد ان شاءالله تبارک و تعالی.

(کما فی قول الهذلی)[2] همان گونه که در شعر هذلی آمده است:

و اذا المَـنيّة أَنْشَـبَتْ أظْـفارَها　　　　أَلْـفيتَ كُـلَّ تَـميمَة لا تَـنْفَعُ

و هنگامی که مرگ، چنگ‌هایش را [در پیکرت بیاویزد] می‌یابی که هیچ کدام از مهره‌ها [که برای دفع چشم زخم می‌آویزند] سود نمی‌بخشند.

نگاهی به واژه‌های شعر

۱. منتخب اللغات، ص ۴۴۱.

۲. نام ابو ذؤیب هذلی، خویلد بن خالد بن محرث است و دودمان وی به نزار منتهی می‌گردد. وی از شاعران «مخضرم» است. واژه «مخضرم» با ضمّ میم و فتح ضاء و را و سکون ضاد معجمه به شخصی گفته می‌شود که ایّام جاهلیت و ایام اسلام را دریافته باشد. و دربارهٔ این شعر گفته شده است: به معاویه گفتند: شخصی از بنی‌هاشم به دیدارت آمده است. او برای این که دشمن شاد نگردد با این که سخت مریض بود خودش را آراست. لیکن ابن عباس که آثار مرگ را در او دید این شعر را خواند.

«**منیّه**» به معنی مرگ است علی ـ ؑ ـ فرمود: «**المنیّة و لا الدّنیّة**»[۱]: مرگ آری ذلّت و پستی نه.

«**أَنشَبَتْ**»: آویخت، چسباند، فرو برد.

«**أَظفار**»: جمع «**ظفر**» و به معنی ناخن‌هاست.

گفتنی است: شاعر، «**اظفار**» را از ویژگیهای حیوان درنده گرفته است در حالی که آن چه حیوانات درنده دارند چنگ و چنگال است نه ناخن و این واژهٔ ناخن برای انسان کار برد دارد. پس این شعر ناشایست می‌نماید. چون به جای واژهٔ «**مخالب**» یعنی چنگال‌هااز واژهٔ «**اظفار**» استفاده شده است.

و این کاستی‌ها برای این است که ما از فرهنگ برین، درس آموز و صحیح اهل البیت ـ علیهم‌السّلام ـ فاصله داریم وگرنه به جای این شعر نا استوار، سخن حضرت امیرالمؤمنین علی ـ ؑ ـ را می‌آوردیم که فرمود: **فَکَاَنْ قَدْ عَلِقَتْکمْ مَخَالِبُ المنیّة**[۲]

یعنی گویا چنگالهای مرگ به شما درآویخته است.

«**أَلْفَیتَ**»: یافتی. به دست آوردی.[۳]

التمیمة الخَرزَةُ الّتی تجعل مَعَاذَةً ای تَعویذاً.

«**تمیمه**» مهره‌ای است که برای پناه آوردن از آفتها قرار داده می‌شود.

باید بگویم: در زمان باستان رسم بر این بوده است که برای پاسداشت فرزندان یا برای پاسداشت جان خویش از آفتها مُهره‌هایی را به لباس خود آویزان می‌کرده‌اند.

«**خَرَزه**» به فتح اول و دوم به معنی مهره است.

أی اذا عَلِقَ الموت مِخلبه فی شیءٍ لِیذهبَ به بَطَلَت عِنْدَه الحِیَلْ یعنی زمانی که مرگ، چنگال در چیزی بیاویزد تا آن را ببرد در آن هنگام چاره‌جوییها باطل می‌گردد.

---

۱. نهج‌البلاغهٔ فیض الاسلام، حکمت، ۳۹۰، ص۱۲۷۳.

۲. نهج‌البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۸۵ و ص۲۰۳ و در جای دیگر فرمود:

«**فَلَو لا قِیام الحُجةِ لَأَلْقَیْتُ حَبْلَها عَلیٰ غاربِها**» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳)

یعنی اگر حجّت تمام نبود من افسار خلافت را بر کوهانش نهاده بودم.

حضرت امیر المؤمنینؑ خلافت را به شتر تشبیه کرده‌اند آنگاه مشبه‌به را در کلام نیاورده‌اند و یکی از خصوصیات آن یعنی کوهان «**غارب**» را ذکر کرده‌اند و ذکر «**حبل**» ترشیح است.

۳. در قرآن مجید آمده است: **قالو بَل نتبع مَا أَلفَینا علیه آباءَنا** (بقره، ۱۷۰.)

«**مِخلَب**»: چنگال.[1]

«**حِیَل**»: جمع حیله و به معنی تدبیرها و چاره جوییهاست.

(شَبَّهَ) الهُذَلی فی نفسه (المنیّةَ بِالسَبُع فی اغتیال النُفوس بالقَهْر و الغَلَبة مِنْ غیر تفرقةٍ بین نفاع و ضرّار) و لارقة لمرحوم و لا بقیاً علی ذی فضیلةٍ (فأثبت لها) أی للمنیّة (الأظفار التّی لا یکمل ذلك) الاغتیال (فیه) أی فی السَبُع (بدونها) تحقیقاً للمبالغة فی التشبیه فتشبیه المـنیّةِ بـالسَبُع الاستعارة بالکنایة و اثبات الأظفار لها استعارة تخییلیة.

هُذلی در درون خویش، مرگ را به حیوانات درنده تشبیه کرده است در این جهت که مردم را با زور و چیرگی می‌کشد و میان فرد بسیار سود بخش و شخص بسیار زیـان آور، فـرقی نمی‌نهد. و به کسی که نیاز به رحم و رحمت دارد عطوفت نمی‌کند و بر ارجمندان و صاحبان ارزش رحمت نمی‌آورد.

آنگاه پس از این تشبیه پنهان، برای مرگ، اظفار را اثبات کرده است.

که کشتن و دریدن، در حیوانات درنده بدون این اظفار، کامل نمی‌شود. و ایـن اظـفار را اثبات کرده است تا مبالغهٔ در تشبیه، تحقق پیدا کند. بنابراین، تشبیه منیّه‌به سَبُعْ یعنی تشـبیه مرگ به حیوانات درنده، استعارهٔ بالکنایه است و اثبات اظفار برای مـنیّه، اسـتعارهٔ تـخییلیه است.

توضیح

«**سَبُع**»: حیوانات درنده.

«**اغتیال**»: به ناگاه کشتن. این واژه را اکنون برای ترور به کار می‌برند لیکن مراد شارح، این بوده است که مرگ به ناگاه جان افراد را می‌رباید.

«**و لارقة لمرحوم**»: برای کسی که شایستهٔ رحم و رحمت است، دل نمی‌سوزاند.

«**و لابُقیاً علی ذی فضیلةٍ**» و بر ارجمندان و صاحبان فضیلت، رحمت نمی‌آورد. یـعنی بـه پیامبران، امامان، اوصیاءِ، اولیاءِ، عالمان و پارسایان رحم نمی‌کند.

«**الأظفار التّی لایکمل ذلك**» قبلاً خواندیم. آن ویژگی مشبه‌به که برای مشبه اثبات مـی‌کنیم

---

۱. دقت کنید، شارح نیز اظفار را به مخلب تفسیر کرد.

دو گونه است:

۱. کمال مشبه‌به در وجه شبه به آن وابسته است.

۲. قوام مشبه‌به در وجه شبه به آن ویژگی است. اکنون این شعر، مثال برای جایی است که کمال مشبه به در وجه شبه به آن است.

یعنی درندگی حیوانات درنده بدون چنگال، ناقص است و با چنگال این درندگی به اوج و کمال می‌رسد.

چه نیکوست در این جا یکی از استعاره‌های سخن مولا امیرالمؤمنین، علی ؑ را بیاورم: **«امرؤٌ اَلْجَمَ نَفْسَهُ بِلِجَامِها»**[1] شخصی که بر نفس خویش لگام زد.

آن حضرت، نفس را به حیوانی که انسان بر آن سوار می‌شود تشبیه فرمود آنگاه نام مشبه را ذکر نکرد و لجام را که از ویژگیهای مشبه‌به است در کنار مشبه آورد. بنابراین، تشبیه نفس به مرگ، استعاره بالکنایه و آوردن لجام استعارهٔ تخییلیه است.

(وکما فی قول الآخر)[2] و همان گونه که در سخن شاعر دیگری آمده است:

وَ لَئِنْ نَطَقْتُ بِشکرِ بِرّكَ مُفْصِحاً ... فَلِسان حالی بِالشکایة أنْطَق

و اگر به سپاس تو آشکارا سخن بگویم زبان حال من به گلایهٔ از تو گویاتر است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«بِرّ»: احسان.

«مُفْصِحاً»: حال برای فاعل **«نَطَقت»** است.

«اَنْطَق»: افعل التفضیل است.

(شبّه الحالَ بانسانٍ متکلم فی الدلالة علی المقصود) و هو استعارة بالکنایة (فأثبت لها) أی للحال (اللسان الذّی به قوامها) أی قوام الدلالة (فیه) أی فی الانسان المتکلم و هذا الاثبات استعارة تخییلیة

شاعر، حال را به انسان سخن گو تشبیه کرده است و وجه شبه، دلالت کردن بر مقصود

---

۱. نهج‌البلاغة با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۲۳۷. گفتنی است: در این نسخهٔ نهج‌البلاغه، واژهٔ **«لَجّم»** آمده است. لیکن در نهج‌البلاغه با ترجمهٔ دکتر شهیدی، کلمه **«الجم»** ضبط شده است.

۲. شاعر این شعر، شناخته نشده است.

است. یعنی همان گونه که انسان سخن گو با گفتار خویش، مرادش را بیان می‌کند، حالت انسان نیز غم، شادی، سلامت، بیماری، گلایه داشتن و دیگر چیزها را نشان می‌دهد و بر مقصود، دلالت دارد.

بنابراین، تشبیه حالت، به انسان سخن گو در درون شاعر، استعارهٔ بالکنایه است.

و این که برای حالَت، اثبات «**لسان**» و زبان کرده است یعنی گفته است: «**لسان الحال**» استعارهٔ تخییلیه است.

و قوام دلالت در انسان گوینده به زبان است. یعنی استواری، پایداری، اساس و وجود دلالت گفتاری به زبان است.

این شعر، مثال، است برای جایی که ویژگی مشبه‌به چیزی است که قوام مشبه‌به در وجه شبه به آن است.

فاعل «**شَبَّهَ**» شاعر است.

«**الحال**»: حالت، نمودهای ظاهری و باطنی.

«**فی الدّلالة علی المقصود**» بیان وجه شبه است.

«**هو**»: آن تشبیه درونی.

فَعَلی هذا کل مِنْ لفظی الاظفار و المنیّةِ حقیقة مستعملة فی معناها الموضوع له و لیس فی الکلام مجاز لغوی.

پس بنابر تعریفی که مصنّف از استعارهٔ بالکنایه و استعارهٔ تخییلیه داشت هر کدام از دو واژهٔ «**اظفار**» و «**منیّه**» حقیقت است و در معنای موضوع له خویش به کار رفته است و در کلام، مجاز لغوی وجود ندارد.

توضیح

بنابر تعریف مصنّف از این دو استعاره، «**اظفار**» و «**منیّه**» هر یک در معنای موضوع‌له و حقیقی خویش به کار رفته است و مجاز لغوی که به کارگیری واژه در غیر معنای موضوع‌له است در این کلام که استعارهٔ بالکنایه و استعارهٔ تخییلیه هست، وجود ندارد (تنها اثبات اظفار برای مرگ اسناد مجازی و مجاز عقلی است.)

و الاستعارة بالکنایة و الاستعارة التخییلیة فعلان مِنْ اَفعال المتکلم متلازمان اذا التخییلیة

یجب أنْ تکون قرینةً للمکَنیة البتة والمکنیة یجب أن تکونَ قرینتها تخییلیة البتة

و از تعریف مصنّف به دست می‌آید که: استعارهٔ بالکنایه و استعارهٔ تخییلیه دو کار از کارهای متکلم است و این دو با هم تلازم دارند زیرا استعارهٔ تخییلیه حتماً باید قرینهٔ استعاره بالکنایه باشد و استعارهٔ بالکنایه حتماً باید قرینه‌اش استعارهٔ تخییلیه باشد.

توضیح

بنابراین تعریف مصنّف، استعارهٔ بالکنایه و استعارهٔ تخییلیه، دو کار متکلم است بدین گونه:

۱. استعارهٔ بالکنایه، تشبیه درونی است. یعنی متکلم، در درون خویش، چیزی را به چیز دیگری تشبیه می‌کند.

۲. استعارهٔ تخییلیه، اثبات چیزی برای مشبه است یعنی متکلم، یکی از لوازم یا ویژگیهای مشبه‌به را برای مشبه می‌آورد.

بنابراین، اصلاً این دو استعاره به نظر مصنّف از قلمرو الفاظ نیست تا مجاز لغوی باشد.

فمثل قولنا أظفار المنیّة الشبیهة بِالسبع أهلکت فلاناً یکون ترشیحاً للتشبیه

بنابراین،

«**أظفار المنیّة الشبیهة بِالسَبُع أهلکت فلاناً**»

یعنی چنگالهای مرگی که همانند حیوانات درنده است فلانی را نابود ساخت در این مثال، «**المنیة**» مشبه و «**السبع**» مشبه‌به و «**الشبیهة**» از ادات تشبیه است. و «**اظفار**» به «**المنیة**» اضافه شده است. یعنی برای «**المنیة**» اثبات «**اظفار**» شده است. بنابر عقیدهٔ مصنّف، این اثبات «**اظفار**» ترشیح تشبیه است و استعارهٔ تخییلیه نیست.

کَما أنّ أطو لکنّ فی قولهﷺ: «**أسر عکن لُحُوقاً بی أطو لکن یداً**» **ای نعمةً ترشیح للمجاز**[1]

همان گونه که واژهٔ «**اطولکن**»در این سخن پیامبر اکرمﷺ ترشیح برای مجاز است.

پیامبر اکرمﷺ به زنان خویش فرمودند: «**اسر عکن...**»[2]

---

۱. بحارالانوار، ج۱۸، ص۱۱۴ و ص ۱۴۲ و ج ۸۲، ص ۲۱۰ و ج ۸۴، ص ۱۰۶.

۲. این سخن پیامبر اکرمﷺ دربارهٔ زینب بنت جحش صدق کرد وی دختر عمّهٔ آن حضرت بود در آغاز به همسری ←

آن کس از شما زودتر از شما به من می‌پیوندد (زودتر می‌میرد) که بخشش بیشتری دارد. در این مثال، واژه‌ی «ید» مجاز مرسل است. یعنی برای عضو ویژه «دست» وضع شده است. لیکن در این جا مجازاً به معنی نعمت به کار رفته است. و کلمه «**اطولکّن**» که از «**طول**» به فتح تاء به معنی بخشش گرفته شده است با «**ید**» به معنی عضو مخصوص تناسب دارد چون بخشش بیشتر از دست صادر می‌گردد. خوب اکنون «**اطولکن**» در این مثال ترشیح است. ولی ترشیح برای مجاز مرسل.

خلاصه

اگر یکی از ویژگیها یا لوازم مشبه به برای مشبه، اثبات شود و این اثبات، همراه استعارهٔ بالکنایه باشد آنگاه استعارهٔ تخییلیه نامیده می‌شود.

لیکن اگر همراه مشبّه در تشبیه باشد به آن ترشیح تشبیه گفته می‌شود.

و اگر همراه مشبه به در استعارهٔ مصرحه باشد یا همراه مجاز مرسل یکی از مناسبات معنایی بیاید اینها همه، ترشیح است.

هذا ولکن تفسیر الاستعارة بالکنایة بما ذکره المصنّف شیء لامستندله فی کلام السلف ولاهو مبنی علی مناسبة لغویة

این را بدان. لیکن تفسیری که مصنّف از استعارهٔ بالکنایه داشت.

مستندی در سخن پیشینیان ندارد. (یعنی دانشمندان پیشین، این گونه تفسیر نکرده‌اند و این سخن، سابقه‌ی تاریخی ندارد.)

و مبتنی بر مناسبت لغوی نیست. یعنی به تشبیه درونی می‌گوییم: استعاره. با این که استعاره، عاریه گرفتن لفظی از معنایی برای معنای دیگر است.

و در این تشبیه، عاریه گرفتنی وجود ندارد.

«**سَلَف**»: پیشین.

→

زید بن حارثه و سپس به همسری پیامبر اکرمﷺ درآمد. او گشاده دست بود. و زودتر از همهٔ زنان آن حضرت، پس از حضرت خدیجه زندگی را بدرود گفت. زینب بنت جحش در سال بیستم هجری درگذشت. نگاه کنید به اعلام زرکلی، ج۳، ص۱۰۶ و الاصابه، ج ۸، ص۹۲ و عقد الفرید، ج۳، ص ۲۹۰.

و معناها المأخوذ مِنْ کلام السَلَف هو أَنْ لایصرّح بذکر المستعار بل بذکر ردیفه و لازمه الدال علیه فالمقصود بقولنا: أظفار المنیّةِ استعارة السَبُع للمنیّة کاستعارة الاسد للرجل الشّجاع اِلاّ أنّا لَمْ نصرح بذکر المستعار أَعنی السبع بل اقتصرنا علی ذکر لازمه و هو الأَظفار لینتقل منه اِلی المقصود کما هو شأن الکنایة فالمستعار هو لفظ السَبُعْ الغیر المصرّح به و المستعار منه هو الحیوان المفترس و المستعار له هو المنیّة

و معنی استعارهٔ بالکنایه آن گونه که دانشمندان پیشین گفته‌اند. چنین است:

ما لفظ مستعار را صریحاً ذکر نمی‌کنیم. لیکن ردیف و لازم آن را که بر آن دلالت دارد، می‌آوریم. بنابراین، مقصود ما از «**اظفار المنیّه**» استعارهٔ سَبُعْ، برای منیّه است. مثل وقتی که لفظ «**أسد**» را برای مرد شجاع استعاره می‌آوریم. بااین فرق که در این جا مستعار یعنی «**سبع**» را صریحا نمی‌آوریم. بل به ذکر «**اظفار**» که لازم آن است بسنده می‌کنیم. برای این که از آن لازم (اظفار) به ملزوم و مقصود (سبع) انتقال پیدا شود. همان گونه که شأن کنایه است. (انتقال از لازم به ملزوم) بنابراین «**سَبُعْ**» که به آن تصریح نشده است مستعار است و حیوان مفترس، مستعار منه است.

توضیح

شارح، پس از این که عقیدهٔ مصنّف را در قلمرو استعاره نقد کرد و گفت: دو اشکال دارد:

۱. پیشینه در سخن دانشمندان پیشین ندارد.

۲. استعمال کلمهٔاستعاره بر اساس تناسب لغوی نیست.

اکنون به بررسی استعارهٔ بالکنایه بر اساس باور دانشمندان پیشین می‌پردازد. «**معناها**» معنی استعارهٔ بالکنایه.

ضمیر «**ردیفه و لازمه و علیه**» به «**مستعار**» برمی‌گردد. در این جا لازِم و ردیف به یک معناست.

«**کما هو شأن الکنایة**» شأن کنایه، انتقال از لازم به ملزوم است. بنابراین تعریف، هم استعمال استعاره، تناسب لغوی دارد و هم استعمال «**کنایه**». و تبیین استعاره در «**اظفار المنیّة**» چنین است:

۱. لفظ «**سَبُعْ**» مستعار.

۲. حیوان مفترس، مستعار منه.

۳. منیّة، مستعار له.

قال صاحب الکشّاف: انَّ مِنَ أسرار البلاغة و لطائفها أنْ یسکتوا عن ذکر الشی المستعار ثمَّ یرمزوا الیه بذکر شیء من روادفه فینبهوا بذلك الرمز علی مکانه نحو شجاع یفترس أقرانه ففیه تنبیه علی أنّ الشجاع أسد

شیخ محمود زمخشری، صاحب تفسیر کشّاف گفته است: یکی از راز و رمزهای بلاغت و لطافت آن، این است که لفظ مستعار را ذکر نمی‌کنند. آنگاه با ذکر یکی از لوازم مستعار، به آن اشاره می‌کنند و با آن اشاره، به موقعیت و وجود آن مستعار، آگاهی می‌بخشند. مثل «**شجاع یفترس اقرانه**» شجاعی که هماوردها و همتاهای خویش را می‌درد. این سخن، دلالت می‌کند بر این که شجاع، یکی از افراد شیر است.

توضیح

شارح برای استناد به دانشمندان پیشین، سخن زمخشری را آورده است وی گفته: گاهی لفظ مستعار را در کلام نمی‌آورند و یکی از لوازم آن را ذکر می‌کنند. تا به مستعار، اشاره کنند. مثلاً می‌گویند: «**شجاع یفترس اقرانه**» شجاعی که اشخاص همتای خود را می‌درد و پاره می‌کند. در این مثال، «**شجاع**» به «**اسد**» تشبیه شده است و لیکن به جای این که «**اسد**» را برای شجاع استعاره بیاوریم ـ «**یفترس**» را که یکی از لوازم است آورده‌ایم و این «**یفترس**» نشان می‌دهد که مراد ما از شجاع یکی از افراد اسد است.

ضیمر «**لطائفها**» به «**البلاغه**» باز می‌گردد.

ضمیر «**الیه**» و «**روادفه**» به «**مستعار**» بر می‌گردد.

«**مکان**» مصدر برای کان تامّه است و به معنی وجود به کار گرفته شده.

«**اقران**»: جمع «**قرن**» است.

اقران شخص، کسانی هستند که با او همتا، همگون، همانند و هماوردند.

«**ففیه**»: یعنی در این مثال «**شجاع یفترس اقرانه**».

هذاکلامه و هو صریح فی أنَّ المستعار هو اسم المشبه به المتروك صریحاً المرموز الیه بذکر لوازمه و سیجیء الکلام علی ما ذکره السّکاکی

این کلام زمخشری بود و با صراحت می‌فهماند که مستعار، اسم مشبه‌به است که صریحاً آورده نشده و با ذکر یکی از لوازم آن (یفترس) به آن اشاره گردیده است. و امّا عقیدهٔ سکاکی دربارهٔ استعارهٔ بالکنایه خواهد آمد. ان شاءالله تعالی[1]

(وکذا قول زهیر) و همین گونه است شعر زُهَیر:[2]

صحا القَلْبُ عَنْ سلمی و أَقصَرَ باطله　　　وَعُرِّیَ أَفراسُ الصبار ورَواحِلُه

دل من از عشق سلمی تسلّی یافت (تهی شد) و گرایش‌های باطل، دلم را رها ساخت. و اسبها و شترهای نادانی برهنه گردانیده شد.

نگاهی به واژه‌های شعر:

«**صحا**»: فعل ماضی گرفته شده از «**صحو**» است. «**صحو**» به معنی از مستی به هوش آمدن است. پس معنی حقیقی «**صحا**» چنین است: به هوش آمد. مستی او پایان یافت. لیکن «**صحا**» در این جا مجازاً به معنی «**سَلٰا**» است. و «**سلا**» یعنی از عشق تسلی یافت، از عشق تهی گشت.

«**القلب**»: دل. الف و لام آن عوض از مضاف الیه است. یعنی «**قلبی**» «**عَنْ سَلْمی**»: از مهر و عشق «**سلمی**»

«**سَلْمی**» به فتح سین یکی از زنان عرب است که معشوقه واقع شده است. حافظ گفته:

گر بسر منزل سلمی رسی ای باد صبا　　　چشم دارم که سلامی برسانی زمنش

«**اقصَرَ باطِلُه**»: «**باطُله**» فاعل أقصر است. یعنی گرایش‌های باطل قلب، سرآمد، پایان یافت، روی برتافت و قلب را رها کرد.

یقال: أقصر عَنِ الشَیءِ اذا أَقْلَعَ عنه‌ای ترکه و امتنع عنه أی امتنع باطله عنه و ترکه بحاله.

گفته می‌شود: «**أقصر عن الشیءِ**» زمانی که از آن، دل برگیرد و آن را وانهد و از آن روی

---

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۷، مختصرهای چاپ جدید، ص۱۱۳.

۲. زهیر بن ابی سلمی یکی از شاعران بلند پایهٔ دوران جاهلیت است. یکی از قصائد وی بر خانهٔ خداوند آویخته شد از این‌رو او را از صاحبان معلقات می‌نامند. اغلب خویشاوندانش از جمله پدر، خال و خواهر و ... شاعر بودند و اشعار او در روح عرب تأثیر فراوان داشت.

زهیر را دیوانی است که بارها آن را شرح کرده‌اند. شرح اعلم الشنتمری (متوفی به سال ۱۰۸۳م) در سال ۱۸۸۸م در لندن و در سال ۱۹۰۵م در مصر چاپ شده است. نگاه کنید به تاریخ ادبیّات زبان عربی، نوشتهٔ حنافاخوری و ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، از ص۱۱۲ تا ص۱۲۴.

گرداند. در این جا، «**أقصر باطله**» به این معناست که باطل از آن قلب، روی بر تافت، روی گرداند و آن را به حال خویش وانهاد، باطل آن پایان یافت.

«**عُرِیَ**»: برهنه گردانیده شد.

«**افراس**»: جمع فَرَس است.

«**صِبا**» به کسر صاد، کار کودکانه کردن، گرایش به نادانی و کودکی است.

«**رواحل**» جمع راحله است و راحله، شتری است که برای سوار شدن برگزیده می‌شود. ضمیر «**رواحله**» به «**الصبا**» برمی‌گردد.

(اراد زهیر أن یُبَیِّنَ أنّه ترك ماکان یرتکبه زَمَنَ المحبة مِنَ الجَهْلِ و أعرضَ عَنْ معاودته فَبَطَلَتْ آلاتُه)

زهیر، خواسته است بگوید: او کارهای جاهلانه و ناشایستی را که در زمان عشق ورزیدنش، پیشه کرده بود رها کرده است و از تکرار آنها سر بر تافته است بنابراین، ابزار آنها از کار افتاده و باطل شده است.

«**مِنَ الجهل**» بیان «**ما**» در «**ما یرتکبه**» است گفتنی است:

در مختصرهای چاپ قدیم و متن تلخیص که در شروح التلخیص آمده است «**مِنَ الجَهْلِ وَالغَی**» ضبط شده است.[1]

«**غیّ**»: گمراهی، فساد، بیراهه رفتن.

«**و أعرَضَ عَنْ مُعاوَدَتِهِ**»: از بازگشت به آن کارها روی گردانیده‌است.

«**الضمیر في معاودته و آلاته لماکان یر تکبه**»

ضمیر در «**مُعاودته**» و «**آلاته**» به «**ما**» ی موصوله در «**ماکان یرتکبه**» باز می‌گردد.

(فَشبّه) زهیر فی نفسه (الصبا بجهةٍ مِنْ جهات المسیر کالحج والتجارة قضی منها) أي مِنْ تلك الجهة (الوَطَر فَأهملت آلاتها)

زهیر در درون خویش، «صبا» (گرایش به کودکی، عشق و نادانی) را به یکی از اهداف سفر چون حج و تجارت تشبیه کرده است. البته هدفی که به دست آمده است و دیگر، نیازی به آن نیست از این رو وسائل و ابزار، بیهوده گشته است.

---

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۱. و شروح التلخیص، ج ۴، ص ۱۶۲.

«**قضی منها الوطر**»: نیاز به آن تمام شده است. حاجتی که به آن بوده است به دست آمده.

«**وَطَر**» به معنی حاجت است. در قرآن کریم آمده است: «**فَلَمّا قضی زیدٌ مِنها وَطَراً**»[1] هنگامی که زید نیازش را از آن زن، به سر آورد.

«**جهات المسیر**»: جهت و هدفی که برای آن سیر می‌شود.

و وجه الشبه الاشتغال التّام ورکوب المسالك الصعبة فیه غیر مُبَالٍ بمهلکة و لامحترزٍ عن معرکةٍ

و وجه شبه در تشبیه صبا به یکی از اهداف سفر، عبارت است از:

۱. اشتغال کامل. کسی که در جهتی سیر می‌کند توجّه و اشتغال کامل به سیر دارد و شخصی که عاشق است اشتغال کامل به راه و مسیر عاشقانهٔ خویش دارد.

۲. پیمودن راه‌های سخت بدون هراس و توجّه به نابود شدن.

۳. دوری نجستن از درگیری و کارزار.

این که وجه شبه را چند چیز دانست نشان می‌دهد که وجه شبه مرکب است.

«**رکوب المسالك**»: پیمودن راه‌ها.

«**فیه**»: در هر کدام از راه عشق و راه‌های سفر.

«**غیر مُبال**»: بدون باک، بدون پروا.

«**مهلکه**»: نابودی.

«**لا مُحترز**»: دوری نمی‌کند، نمی‌گریزد.

«**معرکه**»: درگیری، کارزار.

و هذا التشبیه المضمر فی النفس استعارة بالکنایة

و این تشبیه پنهان شده در نفس، استعارهٔ بالکنایه است.

یعنی تشبیه درونی، صبا به یکی از جهات سفر.

(فأثبت له) أی للصِبا بعض ما یخصّ تلك الجهة أعنی (الأفراس والرواحل) التّیَ بها قوام جهة المسیر و السفر فاثبات الافراس و الرواحل استعارة تخییلیة.

آنگاه برای صبا برخی از ویژگیهای جهت سیر را اثبات کرده است یعنی اسبها و شتران سواری را به آن نسبت داده است. با این که اینها از ویژگیهایی است که قوام جهت سیر و سفر

---

۱. احزاب، ۳۷.

به آنهاست. بنابراین، اثبات اسبها و شتران سواری، استعارهٔ تخییلیه است.

خلاصه

شاعر، صبا و گرایش به عشق و نادانی را به یکی از جهاتی که به سوی آن سیر و سفر می‌شود تشبیه کرده است و این تشبیه در درون شاعر، استعارهٔ بالکنایه است آنگاه افراس و رواحل را که از ویژگیهای سفراست، برای گرایش به عشق و نادانی اثبات کرده است و این اثبات، استعارهٔ تخییلیه است.

(فالصبا) على هذا التقدير (مِنَ الصبوة بمعنى الميل الى الجهل و الفتوة) يقال: صبا يصبو صبوةً و صُبُواً أي مال الى الجهل و الفتوة كذا في الصحاح لا مِنَ الصباء بالفتح يقال: صَبِيَ صَباءً مثل سَمِعَ سَماعاً أي لَعِبَ مع الصبيان.

«صبا» به کسر صاد، بنابراین تقدیر که تشبیه به یک جهت سیر شده باشد از صَبْوه به معنی گرایش به جهل و فتوت گرفته شده است. و بنابراین تقدیر، از صَبا به فتح صاد، گرفته نشده است.

گفته می‌شود: **صَبِيَ صباءً مثل سَمِعَ سَماعاً** یعنی با کودکان بازی کرد.

توضیح

«صبا» می‌تواند گرفته شده از **صَبْوَه** مثل دعوه یعنی ناقص واوی باشد. در این صورت به معنی گرایش به جهل و فتوت است و با معنا مناسبت دارد چون می‌خواهیم راه جاهلانهٔ عشق را به یکی از جهات سیر تشبیه کنیم.

و **«صبا»** می‌تواند گرفته شده از **«صَبا»** به فتح صاد و با مد باشد در آن صورت، به معنی بازی کردن با کودکان است و با مقصود ما مناسب نیست.

«فتوة»: به معنی جوانمردی، مردانگی و مروت است لیکن در این جا به معنی عیش گرایی و کامیابی‌های جسمانی است.

(و يحتمل أنّه) أي زهيراً (أراد) بالأفراس و الرواحل (دواعي النفوس و شهواتها و القوى الحاصلة لها في استيفاء اللذّات

و احتمال دارد که مراد زهیر از اسبها و شترهای سواری، انگیزه‌های نفسانی، و شهوات

انسانی باشد و مقصود، نیروهایی باشد که برای آن نفوس، در به دست آوردن لذّتها و کامیابی از آنها به دست می‌آید.

توضیح

یعنی این انگیزه‌ها به اسبها و شتران تشبیه شده است و اسم مشبه به بر مشبه، اطلاق گردیده است و چون این انگیزه‌ها وجود و تحقق عقلی و معنوی دارد پس این استعاره تحقیقیه می‌شود نه تخییلیه.

«**دواعی**»: انگیزه‌ها، کششها.

ضمیر «**شهواتها**» به «**نفوس**» بر می‌گردد.

«**قوی**»: نیروها.

«**استیفاءِ**»: به طور کامل به دست آوردن، کاملاً کامیاب شدن.

ممکن است که مقصود از «**القوی الحاصلة لها**» همان کشش‌ها باشد که نیرو دهندۀ انسان برای دستیابی به لذّتهاست و ممکن است مقصود از «**القوی**» زمینه‌های کامیابی و لذّت بری باشد مثل تندرستی، آسوده بال بودن و...

(أو) أرادبها (الاسباب التّی قَلّما تتآخذ فی اتباع الغَی اِلاّ أوانَ الصِبا) و عُنْفُوان الشَباب مثل المال و المَنال و الأعوان

یا مقصود او از اسبها و شترها، وسائل مادّی و ظاهری است که کمتر در پیروی از گمراهی به کار گرفته می‌شود مگر زمان نوجوانی و آغاز جوانی مثل مال، امکانات و یاران.

«**قَلَّما**»: اندک است، کم است.[۱] «**قَلَّ**» فعلی است که به واسطۀ «**ما**» می‌تواند بر سر فعل درآید.

«**تتآخذ**»: جمع می‌شود، گرد می‌آید.

«**أوان**»: زمان، وقت، هنگام.

«**عُنْفُوان**»: به ضم اوّل و ضم فا به معنی هر چیز و آغاز جوانی.

«**مَنال**»[۲] به فتح میم، جای دستیافتن و زمینۀ به دست آوردن، دستآورد، دارایی.

---

۱. **قال بعض النحویین: قَلَّ مِنْ قولك قَلمّا فِعلٌ لافاعل له، لأنّ ما أَزالته عنْ حكمه في تقاصیه الفاعل، و أصارته إلی حكم الحرف المتقاضی للفعل.** لسان العرب، ج ۱۱ ص ۵۶۴.

۲. منال ـ به فتح میم / جای یافتن چیزی و محل حصول شئی چنانکه اراضی ملك و جاگیر و باغ و مزرعه و دکان که این

«اعوان»: جمع عون و به معنی یاران و مددکاران است.

(فتکون الاستعارة) أی استعارة الافراس و الرواحل (تحقیقیة) لتحقق معناها عقلاً اذا أرید بهما الدواعی و حساً اذا أرید بهما أسباب اتباع الغَی من المال و المنال

(بنابر دو احتمال اخیر) استعارهٔ اسبها و شترها تحقیقیه است زیرا اگر مراد از اسبها و شترها انگیزه‌های نفسانی باشد این انگیزه‌ها تحقق عقلی دارد و اگر مقصود از اسبها و شترها پیروی از نادانی و گمراهی چون مال و مَنال باشد، اینها تحقق حسی دارد.

خلاصه: بنابراین دو احتمال، چون اسبها و شترها را برای چیزهایی استعاره آورده‌ایم که تحقق عقلی یا حسّی دارد پس استعاره تحقیقیه است.

ضمیر **«معناها»** به استعاره، باز می‌گردد.

ضمیر **«بهما»** به **«افراس»** و **«رواحل»** بر می‌گردد.

مَثَّلَ المصنّف بثلاثة أمثلة الاول ما تکون التخییلیة اثبات ما به کمال المشبه‌به والثانی ما تکون اثبات ما به قوام المشبه‌به و الثالث ما تحتمل التخییلیة و التحقیقیة

مصنّف، سه مثال آورد. مثال نخست تخییلیه، اثبات چیزی بود که کمال مشبه به در وجه شبه به آن بود. و در مثال دوم، تخییلیه اثبات چیزی بود که قوام مشبه‌به در وجه شبه به آن بود. و در مثال سوم، چیزی اثبات شده بود که هم احتمال داشت تخییلیه باشد و هم تحقیقیه.

توضیح

مثال نخست، عبارت بود از **«و اذا المنیّة أنشبت أظفارها»**

مثال دوم، **«فلسان حالی بالشکایة أنطق»** بود.

و مثال سوم **«و عُرّی أفراس الصِبا و رواحله»**

در این مثال، برای مشبه، أفراس و رواحل، اثبات شده است.

اگر مراد از افراس و رواحل، انگیزه‌های نفسانی باشد چون تحقّق عقلی دارد. استعاره



همه محل حصول مال و زر هستند. غیاث اللغات، ص ۸۶۶

و ابن منظور گفته است: **«والنّال و المَناله و المَنال: مصدر نِلْتَ أنال.**

لسان العرب، ج ۱۱، ص ۶۸۳. بنابراین، مُنال به ضم میم کاملاً غلط است و در هیچ لغتی ضبط نشده است.

تحقیقیه است.

و اگر مقصود از افراس و رواحل، مال و منال و مانند اینها باشد چون تحقق حسی دارد باز هم استعاره، تحقیقیه است و اگر اینها مقصود نباشد استعارهٔ تخییلیه است چون چیزی عقلاً یا حساً وجود ندارد که افراس یا رواحل بر آن اطلاق شده باشد.

پرسش‌ها

۱. استعارهٔ بالکنایه چیست؟

۲. استعارهٔ تخییلیه چه تعریفی دارد؟

۳. برای استعارهٔ بالکنایه و تخییلیه چه مثالی در خاطر دارید؟

[فصل] فی شرایط حسن الاستعارة

(حسن کلٍ من) الاستعارة (التحقیقیة و التمثیل) علی سبیل الاستعارة (برعایة جـهاتِ حسـن التشبیه) کأن یکون وجه الشبه شاملاً للطرفین و التشبیه وافیاً بافادة ما عُلِّقَ به مِنَ الغرضِ، و نـحو ذلك

شرائط زیبایی و نیکویی استعاره

نیکویی و زیبایی استعارهٔ تحقیقیه و تمثیل به شیوهٔ استعاره به داشتن انگیزه‌های زیبایی تشبیه است. مثل این که وجه شبه، مشبه و مشبه‌به را فرا بگیرد.

و تشبیه، هدفی را که به آن ارتباط دارد، بفهماند و مانند اینها.

شرح

ما شرایطی برای صحت و درستی بعضی چیزها داریم و شرایطی برای زیبایی و نیکویی. اکنون به شرایط زیبایی و نیکویی استعارهٔ تحقیقیه و استعارهٔ به شیوهٔ تمثیل رسیده‌ایم. در خاطر دارید که استعارهٔ تحقیقیه، آن است که معنایش تحقق حسی یا عقلی داشته باشد. و تمثیل به شیوهٔ استعاره، لفظ مرکبی است که به معنایی شبیه معنای اصلیش، نقل داده شده است.

مثل «**اراك تقدم رِجْلاً و تُؤخِرُ اُخری**»

خوب، شرائط نیکویی و زیبایی اینها همان شرایط زیبایی تشبیه است.

(و أن لا يُشَمّ رائحته لفظاً) أي و بأن لايشم شيء مِنَ التحقيقة و التمثيل رائحة التشبيه مِنْ جهة اللفظ لانّ ذلك يبطل الغرض مِنَ الاستعارة أعني ادّعاء دخول المشبه في جنس المشبه به لما في التشبيه مِنَ الدلالة على أنّ المشبه به أقوى في وجه الشبه

و از شرائط حسن استعاره، یکی این است که بوی تشبیه، لفظاً از آن، استشمام نشود. یعنی استعارهٔ تحقیقیه و تمثیل، از جهت لفظ، بوی تشبیه را استشمام نکرده باشد. زیرا این بوی تشبیه، هدف استعاره را که ادّعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به است، تباه می‌سازد، چون تشبیه، بر این دلالت دارد که مشبه‌به از مشبه در وجه شبه قوی‌تر است.

توضیح

«**لا یشمّ**» در متن مصنّف، مجهول و «**رائحته**» نائب فاعل و «**لفظاً**» تمییز است. و ضمیر «**رائحته**» به تشبیه باز می‌گردد.

قید «**لفظاً**» برای این است که از جهت معنا، استعاره، مبتنی بر تشبیه است.

مقصود از بوی تشبیه این است که مشبه به گونه‌ای ویژه ذکر نشده باشد.

ذکر مشبّه نیز گاهی منافات با استعاره دارد یعنی استعاره را از قلمرو آن بیرون می‌برد و داخل در بحث تشبیه می‌سازد که این، اصلاً مقصود نیست. و گاهی منافات با استعاره ندارد لیکن بوی تشبیه را در آن پدید می‌آورد. مثل: «**قد زرّ ازراره علی القمر**» او تکمه‌هایش را بر ماه بسته است.

در این جا «**قمر**» استعاره است. لیکن مشبه یعنی فاعل «**زرّ**» به صورت ضمیر مستتر، ذکر شده است. این ذکر، بوی تشبیه را پدید آورده است، لیکن با استعاره منافات ندارد.

فلسفه این که گفته شد: استعاره بوی تشبیه را نداشته باشد این است که در استعاره، ادّعا می‌شود: مشبه از افراد مشبه‌به است و با آن یکی است لیکن بوی تشبیه و تشبیه نشان می‌دهد که مشبه‌به از مشبه قوی‌تر است.[1]

---

۱. دسوقی برای بوی تشبیه، جلوه‌های گوناگونی ذکر کرده است. مثل ذکر ادات تشبیه یا ذکر وجه شبه ولی شکی نیست که اینها استعاره را از بحث استعاره بیرون می‌برد و مقصود از بوی تشبیه اینها نیست. امّا تمثیل او به آیهٔ مبارکهٔ «**حَتّی یتبیّنَ لکم الخَیْط الابیض مِنَ الخیط الاسود مِنَ الفجر**» بقره، (۱۸۷) صحیح است. در این آیهٔ شریفه، «**الخیط**

←

(ولذلك) ای و لانّ شرط حسنه أن لایشم رائحة التشبیه لفظاً (یوصی أن یکون الشبه) أی ما بـه المشابهة (بین الطرفین جَلیاً) بنفسه أو بواسطة عرف أو اصطلاح خاص

و برای این که شرط حسن استعاره این است که بوی تشبیه، از جهت لفظ، از آن شـنیده نشود، توصیه می‌شود که وجه شبه باید ذاتاً آشکار باشد یا به واسطهٔ عرف عام یا به واسـطهٔ عرف خاص.

توضیح

آشکار بودن وجه شبه را بر سه قسم تقسیم کرد:

۱. آشکار بودن ذاتی. مثل تشبیه مطلب معلوم و آشکار به روز روشن. تشبیه جای بسیار گرم و آتشناك به جهنم و تشبیه علم به نور، جهل به تاریکی کفر به ظلمت و تشبیه چیز شیرین به عسل.

۲. آشکار بودن وجه شبه در عرف عام یعنی در بین مردم. مثل تشبیه چهرهٔ زیبا به ماه یا به گل، تشبیه شخص نادان به الاغ، تشبیه فرد منافق به بوقلمون.

۳. آشکار بودن وجه شبه در عرف خاص یا اصطلاح خاص.

مثل اصطلاح صرف و صرفیان، اصطلاح نحو و نحوییان، اصطلاح فیزیک و فیزیک‌دانان و دیگر اصطلاحها.

مثلاً ریاضی‌دان‌ها مسائل مشکله را به جدول لگاریتم تشبیه می‌کنند و وجه شبه در میان آنان آشکار است. یا نحویان، شخص ریاست طلب را به ادات صدارت طلب، تشبیه می‌کنند و این وجه شبه، برای آنان آشکار است.

و اهل منطق، حرکتها و چرخشهای بیهوده را به دور باطل تشبیه می‌کنند.

(لئلا تصیر) الاستعارة (الغازاً) و تعمیة اِنْ روعی شرائط الحسن و لَمْ تشم رائحة التشبیه و اِنْ لم یراع فات الحسن یقال: اَلْغَزَ فی کلامه اِذا عمی مراده و منه اللُغْز و جمعه ألغاز مثل رطب و أرطاب.

اگر شرائط حسن استعاره رعایت شده باشد، باید وجه شبه آشکار باشد تا استعاره، بـه

→

الابیض» استعاره برای فجر است. لیکن **«مِنَ الفجر»** آن را بیان کرده است. این بیان بوی تشبیه را پدید آورده است و با استعاره منافات ندارد.

صورت چیستان گفتن، معمّی ساختن و پوشیده نگه داشتن، نگردد. امّا اگر شرائط حسن، رعایت نشده باشد، حسن از دست می‌رود. گفته می‌شود: «**اَلغز فی کلامه**» هنگامی که مرادش ناشناخته و ناآشکار باشد. لُغَز نیز از آن گرفته شده است و جمع آن ألغاز است مثل «**ارطاب**» که جمع «**رطب**» است.

توضیح

اگر در استعاره‌ای، شرائط حسن، رعایت شود و بوی تشبیه استشمام نشود باید حتماً وجه شبه آشکار باشد چون پنهان بودن تشبیه و نیامدن بوی آن از یک سو و آشکار نبودن وجه شبه از سوی دیگر، باعث می‌گردد تا استعاره به گونهٔ یک معمّا درآید.

«**لغاز**»: مصدر باب افعال است. به معنی مراد را پنهان ساختن معمّا و چیستان ساختن.

«**تَعمية**»: پوشیدن، نهفته کردن، معمّا گفتن. «**و منه اللغز**»: لُغَزْ بر وزن لُغَتْ از «**اَلْغَزَ**» گرفته شده است.

«**لغز**»: معمّا، چیستان.[1]

«**ألغاز**»: جمع «**لغز**» است.

(کما لو قیل:) فی التحقیقیة (رأیت أسداً و أُرید انسان أبْخَر) فوجه الشبه بین الطرفین خفی

مانند این که در استعارهٔ تحقیقیه بگوییم: «**رایت اسداً**» و مقصود شخصی باشد که چونان شیر، دهنش بد بو است. که این جا وجه شبه بین مشبه و مشبه‌به پوشیده است.

توضیح

برای نمونه یک مثال آورد. در این مثال، ما «**اسد**» را استعاره برای شخصی آورده‌ایم. در این جمله لفظاً بویی از تشبیه وجود ندارد و وجه شبه هم پنهان است از این رو معمّا سازی شده است.

---

۱. مثل:

چیست کاندر دهان بی‌دندانش — هر چه افتاد ریز ریز کند
چون زدی در دو چشم او انگشت — در زمان هر دو گوش تیز کند

جواب این معمّا قیچی است.

«**اَبْخَر**»: کسی که دهانش بوی گند می‌دهد.

گویند: شیر ابخر است.

(و) فی التمثیل (رأیت إبلأمائةً لا تجد فیها راحلة و أرید الناس) مِنْ قوله ـ صلی الله علیه و آله ـ: الناس کابلٍ مائة لا تجد فیها راحلة و فی الفائق: الراحلة البعیر الذّی یرتحله الرّجل جَمَلاً کان أو نـاقةً یعنی أنَّ المرضی المنتخب مِنَ الناس فی عزّة وجود کالنجیبةِ التّی لا توجد فی کثیر مِنَ الابل

و مثل این که در تمثیل علی سبیل الاستعاره، بگوییم: **رأیتُ إبلاً مائة لاتَجِدُ فیها راحلة**. مـن شتران صدگانه‌ای را دیدم که تو در آنها یک شتر ویژه سواری نمی‌یابی. (این جمله را بگوییم و مقصودمان از شتران، مردم باشند.)

این مثال، از سخن پیامبر اکرم ـ صلیّ الله علیه و آله ـ گرفته شده است که فرمود: «**الناس کابلٍ مائةٍ لاتَجدُ فیها راحلةً**»[1]

مردم، چونان شتران صدگانه‌ای هستند که در آنها یک راحله پیدا نمی‌کنی.

در کتاب «الفائق» زمخشری آمده است: «**راحله**» شتر نر یا ماده‌ای است که شخص، آن را برای سوار شدن، سیر کردن و بردن وسائل، انتخاب می‌کند و برمی‌گزیند.

و معنی حدیث این است که: فرد مـورد پسـند و شـخص بـر گـزیده از مـیان مـردم، در گرانقدری مانند شتر نجیب و راهواری است که در صد شتر، یکی پیدا نمی‌شود.

توضیح

اگر ما جملهٔ «**رأیت إبلاً مائة لا تجد فیها راحلة**» را به عنوان تمثیل علی سبیل الاستعارة برای مردم به کار ببریم مثل این است که معمّاسازی کرده‌ایم چون وجه شبه بین شتران فراوانی که در بین آنها راحله نیست و بین مردمی که فراوانند و شخص مورد پسند در میان آنان کم است، پوشیده و پنهان است.

«**عزّة وجود**»: کمیابی، گرانقدری.

«**نجیبه**»: در این جا به معنی شتر رام، آرام راهوار و اصیل است.

---

۱. در بعضی از مدارک این حدیث، «لا تجد فیها راحِلَةً واحدةً» ضبط شده است. نگاه کنید به جامع الاحادیث، ص۱۲۷ و نثرالدرر، ج۱، ص۱۵۲ و التبیان، ج۱، ص۴۱۳ و سنن ترمذی، حدیث ۲۷۹۸ و بحارالانـوار، ج۱، ص۶۶ و عـوالی اللئالی، ج۱، ص۱۴۹.

(و بهذا ظَهَرَ أنَّ التشبیه أعمّ محلّاً) اذکل ما یتأتی فیه الاستعارة یتأتی فیه التشبیه مِنْ غیر عکس لجواز أن یکونَ وجه الشبه غیر جلی فتصیر الاستعارة إلغازاًکما فی المثالین المذکورین.

و با این مطلب که گفتیم: هر جا وجه شبه ناآشکار باشد، استعاره صحیح نیست چون الغاز و معمّا سازی می‌شود، آشکار گشت که: تشبیه، از جهت محل تحقق و مورد اعمّ از استعاره است. زیرا در هر جا، استعاره ممکن باشد تشبیه نیز ممکن است، بر خلاف عکس آن. (این طور نیست که هر جا تشبیه جایز باشد، استعاره میسر گردد.)

چون ممکن است وجه شبه آشکار نباشد از این رو استعاره تبدیل به معمّا گردد. همان گونه که در دو مثال، **رأیت اسداً و رأیت إبلاً مائه** گفته شد. (در این موارد واجب است به جای استعاره از تشبیه استفاده کنیم.)

فان قیل: قَدْ سَبَقَ أنَّ حسن الاستعارة برعایة جهات حسن التشبیه و مِنْ جُمْلَتها أن یکونَ وجه التشبیه بعیداً غیر مبتذل فَاشتراط جلائه فی الاستعارة ینا فی ذلك قلنا: الجلاء و الخفاء ممّا یقبل الشدّة و الضعف فیجب أن یکون مِنَ الجلاء بحیث لا یصیر إلغازاً و مِنَ الغرابة بحیث لا یصیر مبتذلاً

اگر کسی بگوید: قبلاً گفتیم: زیبایی و نیکویی استعاره به رعایت انگیزه‌های زیبایی تشبیه است و یکی از آن انگیزه‌های زیبایی این است که وجه شبه بعید و غیر مبتذل باشد. پس این که می‌گوییم: وجه شبه در استعاره باید آشکار باشد با آن سخن (بعید غیر مبتذل) منافات دارد. ما در پاسخ می‌گوییم: آشکار بودن و پوشیده بودن، شدّت و ضعف دارد. از این رو باید به اندازه‌ای آشکار باشد که به گونهٔ معمّا سازی در نیاید و به اندازه‌ای غرابت داشته باشد تا مبتذل و پیش پا افتاده نگردد.

«**من جملتها**» از شمار آن جهات حسن.

ضمیر «**جلائه**» به وجه شبه بر می‌گردد.

(و یتصل به) أی بما ذکرنا مِنْ أنّه اذا خفی التشبیه لم تحسن الاستعارة و یتعین التشبیه (أنّه اذا قوی التشبیه بین الطرفین حتّی اتحدا کالعلم و النور و الشبهة و الظلمة لَمْ یَحْسُنْ التشبیه و تعیَّنت الاستعارة) لِئلا یصیر کتشبیه الشئ بنفسه فاذا فهمت مسألةً تقول: حَصَلَ فی قلبی نور و لا تقول: علم کالنور و اذا وَقعْتَ فی شُبْهَةٍ تقول: قَدْ وقعْتُ فی ظُلْمَة و لا تقول فی شُبهَةٍ کالظلمة

و با آن چه ما گفتیم که: هر گاه وجه شبه پوشیده باشد، استعاره نیکو نیست و باید از تشبیه

استفاده کرد ـ این بحث هم ارتباط دارد که:

هر گاه وجه شبه بین مشبه و مشبه‌به قویّ باشد به گونه‌ای که این دو گویا یکی است، مانند علم و نور و شبهه و ظلمت. در این هنگام، تشبیه نیکو نیست و باید استعاره آورد. برای این که تشبیه مانند تشبیه چیزی به خود آن چیز نباشد.

بنابراین هر گاه مسأله‌ای را فهمیدی بگو: «**حَصَلَ فی قلبی نورٌ**» نوری در دلم پدید آمد. (تا استعاره شود.) و نگو: «**علم کالنور**» (تا تشبیه شود) و زمانی که در شبهه افتادی بگو: «**قَدْ وَقَعْتُ فی ظلمة**» (تا استعاره گردد) و نگو: «**فی شُبهَةٍ کالظلمة**» (که تشبیه شود.)

(و) الاستعارة (المکنی عنها کالتحقیقیة فی أنَّ حسنها برعایة جهات حسن التشبیه لانّها تشبیه مُضْمَر

استعارهٔ بالکنایه، مانند استعارهٔ تحقیقیه است، در این که زیبایی و نیکوییش به رعایت جهات حسن تشبیه است. چون استعاره بالکنایه تشبیه پنهان است.

(و) الاستعارة (التخییلیة حسنها بحسب حسن المکنی عنها) لانّها لاتکون اِلاّ تابعةً للمکنی عنها و لیس لها فی نفسها تشبیه بل هی حقیقة فحسنها تابع لحسن متبوعها.

حسن استعارهٔ تخییلیه به حسب حسن استعارهٔ بالکنایه است چون استعارهٔ تخییلیه فقط تابع استعارهٔ بالکنایه است و به تنهایی تشبیه نیست.

و در معنای حقیقی خود به کار رفته است پس حسن آن تابع حسن متبوعش یعنی استعارهٔ بالکنایه است.

فصل

فی بیان معنی آخر یطلق علیه لفظ المجاز علی سبیل الاشتراک أو التشابه (وَ قَد یطلق المجاز علی کلمةٍ تَغیُّر حکم اعرابها) أی حکمها الّذی هو الاعراب علی أنّ الاضافة للبیان أی تغیّر اعرابها مِنْ نوع اِلی نوع آخر

فصل

این فصل، دربارهٔ بیان معنای دیگری است که واژهٔ مجاز، یا بر اساس اشتراک لفظی یا بر حسب تشابه بر آن اطلاق می‌شود.

گاهی مجاز، بر واژه‌ای اطلاق می‌گردد که حکم اعرابش تغییر کرده است. یعنی حکمی که همان اعراب است دگرگون شده است. بنابراین که اضافهٔ «**حکم**» به «**اعرابها**» اضافهٔ بیانیه باشد. یعنی اعرابش از نوعی به نوع دیگر، تغییر یافته است.

توضیح

گاهی به کلمه‌ای که باید مثلاً اعراب رفع داشته باشد و اکنون اعراب جر دارد، واژهٔ مجاز اطلاق می‌شود و این اطلاق، یا به عنوان اشتراک لفظی است. یعنی لفظ مجاز یک بار وضع شده است برای کلمه‌ای که از معنای اصلیش به معنای دیگری نقل داده شده و یک بار وضع شده برای کلمه‌ای که اعراب اصلیش به اعراب دیگری تغییر یافته است. و یا این اطلاق، بر اساس تشابه است یعنی کلمه‌ای که اعرابش تغییر یافته است به کلمه‌ای که معنایش، دگرگون شده، تشبیه شده است. اگر اضافهٔ «**حکم**» به «**اعراب**» بیانیه باشد. مقصود از حکم و اعراب، یکی است یعنی حکم کلمه همان اعراب آن است.

و مراد از نوعی به نوع دیگر، مثلاً هر کدام[1] از اعراب سه گانه به دیگری تغییر یابد.

(بحذف لفظٍ أو زیادة لفظ) فالأول (کقوله تعالی: و جاءَ ربّک و اسأل القریة)

و انگیزهٔ این تغییر اعراب یا حذف لفظی است یا افزوده شدن لفظی.

آن جا که لفظی حذف شده باشد، مانند: «**جاءَ ربّک**» که واژهٔ «**امر**» محذوف است و مثل «**و اسأل القریة**»[2] که کلمهٔ «**اهل**» حذف گردیده.

(و) الثانی مثل (قوله: لیس کمثله شئ ای) جاء (أمر ربّک) لاستحالة المجئ علی الله تعالی (و) اسأل (أهل القریة) للقطع بأنَّ المقصود ههنا سؤال أهل القریة.

و آن جاکه واژه‌ای افزوده شده باشد، مانند: «**لیس کمثله شئ**»[3] که مثلها این گونه است: «**جاءَ اَمْرُ ربّك**» در این آیهٔ شریفه، کلمهٔ «**امر**» محذوف است چون آمدن بر خداوند متعال، محال است. بنابراین اعراب اصلی «**ربّ**» جر بوده و اکنون به رفع خوانده می‌شود.

و «**اسأل أهْلَ القریة**» زیرا یقین داریم که مقصود از پرسش در این جا پرسش از اهل روستا

---

۱. فجر، ۲۲.

۲. یوسف، ۸۲.

۳. شوری، ۱۱.

و آبادی است.

«وإنْ جُعِلَتْ القَريَةُ مجازاً عَنْ أهلها لم يكن مِنْ هذا القبيل» در آیهٔ شریفه، **«و اسأل القرية»** اگر کلمهٔ **«القرية»** به جای **«اهل»** به کار رفته باشد. یعنی محلّ و مسکن استعمال شده و **«حالّ»** یعنی ساکنان اراده گردیده است. بر این اساس، دیگر **«القرية»** از قلمرو مجاز در کلمه، به اعتبار اعراب نیست. بل مجاز مرسل است و از شمار کلماتی است که مجاز به لحاظ دگرگونی معنای آن است.

(و ليس مثله) شئ لانّ المقصود نفى أنْ يكون شئ مثل الله تعالى لا نفى أن يكون شئ مثل مثله فالحكم الأصلى لربّك و القرية هو الجر و قد تغيَّر فى الاول الى الرفع و فى الثانى الي النصب بسبب حذف المضاف و الحكم الاصلى فى مثله هو النصب لا نّه خبر ليس و قد تغير الى الجرّ بسبب زيادة الكاف

و **«ليس كمثله شئ»** در اصل **«ليس مِثْلَه شئ»** است. زیرا هدف، نفی مثل از خداوند متعال است نه نفی مثل از مثل او. یعنی می‌خواهیم بگوییم: چیزی مثل او نیست نه این که چیزی مثل مثل او نیست.

بنابراین، حکم و اعراب اصلی **«ربّک»** و **«القرية»** جر است و در **«ربك»** به رفع تغییر کرده است و در **«القرية»** به نصب به سبب حذف مضاف (یعنی «امر» و «اهل») و حکم و اعراب اصلی در **«مثله»** نصب است چون خبر لیس است و به سبب افزوده شدن **«کاف»** زایده، به جر تغییر یافته است.

فكما و صفت الكلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الاصلى كذلك و صفت به باعتبار نقلها عن اعرابها الاصلى

پس همان طور که کلمه، موصوف به وصف مجاز می‌شود به اعتبار نقل آن از معنای اصلیش، همین گونه کلمه، موصوف به وصف مجاز می‌شود به لحاظ نقل آن کلمه از اعراب اصلیش.

و ظاهر عبارة المفتاح أنَّ الموصوفَ بهذا النوع مِنَ المجاز هو نفس الاعراب و ما ذكره المصنّف أقرب

گفت: از ظاهر عبارت سکاکی بر می‌آید چون عبارت سکاکی قابل توجیه است و مثلاً رفع

را می‌توان به مرفوع و نصب را به منصوب تفسیر کرد. به هر حال، از ظاهر عبارت سکاکی بر می‌آید که خود اعراب مجاز است. مثلاً رفع در جاء ربّك و نصب در واسأل القرية مجاز است یا به عبارت دیگر، هر اعراب غیر اصلی مجاز است. لیکن آن چه مصنّف گفت: «**قد يطلق المجاز على كلمةٍ تَغيَّر حكم اعرابها**» به درستی نزدیک‌تر است در این عبارت، کلمه، موصوف وصف مجاز قرار گرفته است. و علّت نزدیک‌تر بودن این سخن به درستی این است که:

۱. همان طور که در مجاز مرسل گذشت و همه جا کلمه، موصوف وصف مجاز بود، در این جا نیز کلمه، موصوف وصف مجاز قرار می‌گیرد.

۲. اگر بگوییم: مجاز بودن اعراب در آن جا که چیزی محذوف است قابل پذیرش است. مثلاً در «**جاء ربّك**» می‌توانیم بگوییم: جرّ اعراب اصلی است و رفع اعراب مجازی، چون مقدر مثل موجود است. لیکن در جایی که چیزی اضافه شده، مثل: لیس کمثله شی دیگر نمی‌توانیم بگوییم: جر، اعراب مجازی است چون جارّ موجود است. **و اقول بزيادة الكاف فى قوله تعالى: ليس كمثله شئ أخذ بالظاهر و يحتمل أن لا تكون زائدة بل يكون نفياً للمثل بطريق الكناية التّى هى ابلغ لانّ الله تعالى موجود فاذا نفى مثل مثله لزم نفى مثله ضرورة أنّه لو كان له مثل لكان هو أعنى الله تعالى مثل مثله فَلَم يصح نفى مثل مثله كما تقول ليس لأخى زيد أخ أى ليس لزيد أخ نفياً للملزوم بنفى لازمه و الله اعلم** این که گفته می‌شود: کاف در «**لیس کمثله شئ**» زایده است، ظاهر نگری است و احتمال دارد که زایده نباشد بل نفی مثل به شیوهٔ کنایه باشد که از تصریح، رساتر است.

چون خداوند متعال، موجود است و زمانی که مثل مثل او نفی گردد.

ضرورتاً مثل او نیز نفی می‌شود. زیرا اگر خداوند متعال، مثل داشته باشد آنگاه خداوند متعال، مثل مثلش می‌شود و دیگر نفی مثل مثلش صحیح نیست.

این کنایه، مثل این می‌شود که بگوییم: برادر زید، برادر ندارد و به واسطهٔ نفی لازم، ملزوم را نفی کنیم.

توضیح

ما گفتیم: کاف در «کمثله» زایده است. لیکن شارح می‌گوید: این ظاهر نگری است. اگر کاف را زایده می‌گرفتیم این جمله، حقیقت می‌شد ولی اگر زایده نگیریم کنایه می‌شود و کنایه ابلغ از تصریح است. و کنایه بودن آن بدین گونه است: می‌گوییم: مثل مثل ندارد و این، لازمهٔ

نداشتن مثل است.

چون یک چیز موجود، مثل یک گل، اگر مثل داشته باشد بی‌تردید آن گل، اول مثل مثل می‌شود یعنی گل، مثل آن مثل است. پس لازمهٔ مثل داشتن وجود مثل مثل است و اگر این لازم را نفی کردیم و گفتیم: مثل مثل ندارد ملزوم که مثل داشتن است نیز نفی می‌گردد.

اکنون در این مثال، خداوند متعال، وجود دارند و اگر مثل داشتند خودشان مثل مثل بودند. وقتی ما نفی مثل مثل کردیم، نفی مثل هم کرده‌ایم. اگر گفتیم: برادر زید، برادر ندارد به این معناست که زید برادر ندارد.

«نفیاً للمزوم بنفی لازمه»: یعنی ما ملزوم را به واسطهٔ نفیْ لازم، نفی کرده‌ایم ملزوم، برادر داشتن زید است و لازم، برادر داشتن برادر او.

پرسش‌ها

۱. شرائط حسن استعارهٔ مصرحّه و تمثیلیه چیست؟

۲. چرا توصیه شده که وجه شبه (جامع) در استعاره آشکار باشد؟

۳. شرائط حسن استعارهٔ بالکنایه چیست؟

۴. حسن استعارهٔ تخییلیه به چه چیز بستگی دارد؟

۵. برای مجازی که پدیدهٔ تغییر اعراب کلمه است چه مثال‌هایی در خاطر دارید؟

◆ نمایه

◇ کنایه
◇ تعریف کنایه
◇ اقسام کنایه
◇ کنایه از موصوف
◇ کنایه از صفت
◇ کنایه از نسبت
◇ تعریض
◇ تلویح
◇ رمز
◇ ایما و اشاره

الکنایة

فی اللغة مصدر کنیت بکذا عَنْ کذا أوکنوت اذا ترکت التصریح به

کنایه

کنایه، در لغت، مصدر «**کنیت**» یا مصدر «**کنوت**» است و زمانی می‌گویی: «**کنیت**» یا «**کنوت**» که به مطلبی تصریح نکرده باشی.

توضیح

کنایه در لغت به معنی پوشیده سخن گفتن است و فعل آن به دو صورت ناقص واوی (**کنایکنو**) و ناقص یایی (**کنی یکنی**) استعمال شده است. کنیت اشاره به ناقص‌یایی و کنوت اشاره به ناقص واوی است.[1]

می‌گوییم: **کنیت بطول النِجاد عن طول القامةِ**

من بلندی بند شمشیر را کنایه از بلندی قامت قرار دادم.[2]

«**نجاد**» به کسر نون بند شمشیر است.

---

۱. امّا این که مصدر آن پیوسته با یاء استعمال می‌شود ناقص یایی بودن را تأیید می‌کند.

۲. معنی اصلی کلمه را مکنّی به و لازم معنی را که مراد گوینده است مکنیّ عنه و عمل گوینده و همچنین لفظی را که لازم معنی از آن خواسته شده است کنایه گویند.

و فی الاصطلاح (لفظ أرید به لازم معناه مع جواز إرادته معه) ای إرادة ذلك المعنی مع لازمه، كلفظ ـ طویل النِّجَاد ـ المراد به طول القامة مع جواز أنْ یراد حقیقة طول النّجاد أیضاً

و در اصطلاح، لفظی است که از آن، لازم معنایش، اراده شده است و ارادهٔ معنای اصلی نیز همراه ارادهٔ معنای لازم آن، جایز است.

مانند لفظ «**طویل اَلنِّجاد**» که از آن بلندی قامت اراده می‌شود.

و ارادهٔ معنای حقیقی آن، یعنی بلندی بند شمشیر نیز جایز است.

گفتنی است: یکی از شیوه‌های بسیار رایج بیانی و گفتاری به کارگیری کنایه‌هاست. گفتار روزمرّهٔ ما آکنده از کنایه است. این که می‌گوییم: تو کاسهٔ از آش داغتری. او پا در هوا سخن می‌گفت. پسرم پا در یک کفش کرده بود. آنان نمک خوردند و نمکدان شکستند. مسجد جای سوزن انداختن نداشت و صدها نمونه مانند اینها کنایه است.

اکنون به این نمونه‌ها که سابقهٔ کهن دارد بنگرید.

«زیره به کرمان بردن» «یک دست صدا ندارد»

«سینه سپر کردن» «دست افشانی کردن» «پای کوبی» «سرافکندگی» «سر تافتن» «باد بر بینی انداختن» «پشم به کلاهش نیست» «توبه گرگ مرگ است» «جان به لب آمدن» «کارد به استخوان رسیدن» «آب از آب تکان نمی‌خورد.» «آب از سر گذشتن» «دهانش آب افتاد» «آب به هاون کوفتن» «از سیر تا پیاز گفتن» «آب پاکی روی دست ریختن» «از آب گل آلود ماهی گرفتن» «آب را گل کردن» «از این شاخه به آن شاخه پریدن» «از کیسهٔ خلیفه بخشیدن» «ریگ به کفش داشتن» «آه در بساط نداشتن» «استخوان لای زخم نهادن» «دست گزیدن» «پا از گلیم خویش بیرون نهادن» «پا روی دم سگ گذاردن» «آب در غربال بیختن» «از دیوار راست بالا رفتن» «خون دل خوردن» «باد آورده را باد می‌برد» «از خر شیطان پیاده شدن» «دل به دل راه دارد.» «تیمم باطل است آن جا که آب است» «تر و خشک با هم می‌سوزد» «آسمان به زمین نمی‌آید» «آفتابه خرج لحیم است» «گشاده دست است» «در خانه باز است» «دستش کج است»

بسیاری از اصطلاحات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... به شیوهٔ کنایه است مانند «جنگ سرد» کنایه از جنگ تبلیغاتی. «انقلاب سفید» کنایه از انقلاب بدون خون‌ریزی «انقلاب سبز» کنایه از رشد کشاورزی. «طلای سیاه» کنایه از نفت «جراحی سفید» کنایه از روزه «وضعیّت

قرمز» کنایه از خطر.

(فَظَهَرَ أنّها تخالف المجاز مِنْ جهة ارادة المعنی) الحقیقی (مع ارادة لازمه) کارادة طول النجاد مع ارادة طول القامة بخلاف المجاز فانّه لایجوز فیه ارادة المعنی الحقیقی للزوم القرینة المانعة عن ارادة المعنی الحقیقی

پس آشکار شد که: کنایه، از این جهت که می‌توان معنای حقیقی آن را همراه معنای لازمی آن اراده کرد، با مجاز مخالف است. مثلاً می‌توان از «**طول النجاد**» هم بلندی قامت و هم بلندی بند شمشیر را اراده کرد به خلاف مجاز که ارادهٔ معنی حقیقی در آن جایز نیست. چون مجاز پیوسته همراه قرینه‌ای است که ما را از ارادهٔ معنای حقیقی باز می‌دارد.

مثلاً می‌گوییم: «**رأیت فی السوق اسداً**» شیری را در بازار دیدم. دراین مثال، «**فی السوق**» قرینه‌ای است که ما را از ارادهٔ شیر بیابان باز می‌دارد.

و قوله مِنْ جهة ارادة المعنی معناه مِنْ جواز ارادة المعنی لیوافق ما ذکره فی تعریف الکنایة و لأنَّ الکنایة کثیراً ما تخلو عن ارادة المعنی الحقیقی للقطع بصحة قولنا: فلان طویل النِجاد و جَبان الکَلْب و مَهْزول الفَصیل وإنْ لَمْ یکن له نِجاد و لاکلب و لا فَصیل و مثل هذا فی الکلام أکثر مِنْ أن یُحصی.

و این که مصنّف گفت: از حیث ارادهٔ معنای اصلیش، معنی از حیث جایز بودن ارادهٔ معنی اصلی آن است. تا با آن چه در تعریف کنایه گفت هماهنگ گردد و برای این که کنایه، بسیاری جاها، از ارادهٔ معنای حقیقی تهی است.

ما یقین داریم که صحیح است بگوییم: فلانی طویل النّجاد است یا سگش ترسو است یا کره شتر او لاغر است گرچه او بند شمشیر یا سگ یا بچه شتر نداشته باشد و مانند این سخن بیشتر از آن است که به شمارش آید.

توضیح

شارح می‌گوید: عبارت «**من جهة ارادة المعنی**» با تقدیر مضاف است یعنی «**مِنْ جهة جواز ارادة المعنی**» به دو جهت:

۱. تا این عبارت، با عبارتی که در تعریف کنایه گفت: هماهنگ گردد.

در آن جا گفت: «**مع جواز ارادته معه**»

۲. باید جواز، حتماً در تقدیر گرفته شود تا معنا چنین گردد: از جهت جایز بودن ارادهٔ

معنی حقیقی. یعنی ارادهٔ معنی حقیقی در کنایه جایز است چه اصلاً معنی حقیقی آن موجود باشد یا نباشد. کنایه از حیث کنایه بودن چنین چیزی در آن جایز است.

از دیر باز رسم عرب چنین بوده است که کنایه از میهمان نوازی می‌گفته‌اند: «**کثیر الرّماد**» یعنی خاکسترش زیاد است. یا «**جبان الکلب**» یعنی سگش ترسوست یا «**مهزول الفصیل**» یعنی بچه شترش لاغر است. در همهٔ این کنایه‌ها ارادهٔ معنای حقیقی جایز است با این که ممکن است کسی که این کنایه‌ها برای او به کار رفته است. سگ، شتر و خاکستر نداشته باشد.

«**و مثل هذا**» مثل این موارد که معنای حقیقی در آن وجود ندارد بیشتر از شمار است.

مثلاً ما کنایه از سالمند بودن می‌گوییم: او ریش سفید جامعهٔ ماست.

با این که ممکن است او اصلاً ریش نداشته باشد یا ریشش را رنگ کرده باشد. یا کنایه از اوج بیچارگی و درماندگی می‌گوییم: «کارد به استخوانش رسیده است» بااین که اصلاً کارد و فرو رفتن، در این مورد واقعیت ندارد.

و ههنا بحث لابد مِنَ التنبّه له و هو أنَّ المراد بجواز ارادة المعنی الحقیقی فی الکنایة هو أنّ الکنایة من حیث انّها کنایة لاتنا فی ذلک کما أنَّ المجاز ینا فیه لکن قد یمتنع ذلک فی الکنایة بواسطة خصوص المادة

و در این جا بحثی هست که ناگزیر باید آن را یاد آوری کرد و آن این است که مقصود از جواز ارادهٔ معنای حقیقی در کنایه این است که کنایه از حیث کنایه بودن با ارادهٔ معنای حقیقی منافات ندارد. (چون قرینهٔ مانعه ندارد.) ولی مجاز با ارادهٔ معنای حقیقی منافات دارد. (برای این که قرینهٔ مانعه دارد.) .لیکن گاهی این ارادهٔ معنای حقیقی در خصوص مورد و مادهٔ ویژه‌ای ممتنع می‌شود.

(مثل جایی که «**طویل النجاد**» را کنایه از بلندی قامت قرار می‌دهیم برای کسی که اصلاً بند شمشیر ندارد.)

خلاصه

قید حیثیت باید رعایت گردد. کنایه از حیث کنایه بودن با ارادهٔ معنای حقیقی منافات ندارد گرچه ممکن است از حیث مورد و ماده یعنی در یک نمونهٔ خاص، ما کنایه‌ای بیاوریم که معنای حقیقی آن تحقق نداشته باشد. لیکن مجاز از حیث مجاز بودن چون قرینهٔ مانعه و

صارفه دارد با ارادهٔ معنی حقیقی منافات دارد.

کما ذکره صاحب الکشّاف فی قوله تعالی: لَیْسَ کَمِثله شئ أنّه مِنْ باب الکنایة کما فی قولهم: مثلك لایبخل لانّهم اذا نفوه عمّن یماثله و عَمَّنْ یکون عَلی أخص أوصافه فَقَد نَفوه عَنه کما یقولون: بَلَغَتْ أَتْرابُه یریدونَ بُلوغَه فقولنا: لَیْسَ کاللّه شئ و قولنا: لیس کمثله شیٔ عبارتان متعاقبتان علی معنی واحد و هو نفی المماثلة عن ذاته لافرق بینهما اِلاّ ماتعطیه الکنایة مِنَ المبالغة و لایخفی ههنا امتناع ارادة الحقیقة و هو نفی المُماثلة عَمّن هو مُماثل له و عَلی أخص أوصافه.

همان گونه که شیخ محمود زمخشری در کتاب کشّاف، پیرامون «**لیس کمثله شئ**» گفته است: این تعبیر از قلمرو کنایه است و مثل جملهٔ «**مثلک لایبخل**» است. یعنی کسی که مانند توست بخل پیشه نمی‌کند. در این جمله، بخل را از مانند مخاطب و از کسی که صفات ویژهٔ او را دارد نفی کرده‌اند. پس از خود مخاطب هم نفی کرده‌اند. همان گونه که می‌گویند: «**بَلَغَتْ أترابُه**»[1] یعنی همسال‌های او بالغ شده‌اند و مقصودشان بالغ شدن اوست.

پس این که می‌گوییم: «**لیس کاللّه شئ**» و می‌گوییم: «**لیس کمثله شئ**» هر دو عبارت، در تعقیب یک معناست و آن معنا نفی مثل داشتن خداوند متعال است.

و این دو عبارت فرقی ندارد جز این که عبارت «**لیس کمثله شئ**» که کنایه است مبالغهٔ بیشتری دارد. و پوشیده نماند که در «**لیس کمثله شئ**» ارادهٔ معنی حقیقی ممکن نیست و معنی حقیقی نفی مثل کردن از چیزی است که او مانند خداوند است و صفات ویژهٔ او را دارد.

توضیح

این، یک نمونه از کنایه‌هایی است که ارادهٔ معنی حقیقی در آن ممکن نیست.

زمخشری «**لیس کمثله شئ**» را از باب کنایه گرفته است. یعنی در این آیهٔ شریفه، نفی مثل از مثل خداوند متعال شده است و این معنای حقیقی آن است. لیکن مراد، نفی مثل از خود خداوند متعال است.

«**کما فی قولهم**»: همان گونه که در سخن عرب آمده است:

---

۱. «**اترابُه**» فاعل «**بَلَغَتْ**» است و این که در مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲۴ قسمت بیان آن به نصب نگاشته شده، غلط است.

«**مثلك لايبخل**» معنای حقیقی آن این است که مانند مخاطب، بخل پیشه نمی‌کند لیکن مراد کنایی این است که: خود مخاطب، بخل نمی‌ورزد. این مثال می‌تواند از این جهت که نمی‌توان معنای حقیقی آن را نیز اراده کرد، نظیر آیهٔ شریفه باشد.

«**اذا نفوه**»: زمانی که بخل را نفی کردند.

ضمیر «**يماثله**» و «**أوصافه**» و «**عنه**» به مخاطب بر می‌گردد که از مضمون کلام به دست می‌آید. «**عَمَّن يكون على أخص أوصافه**» یعنی از کسی که خصوصیات ویژه او را داراست. چون هر کسی یک صفات عامی دارد چون جسم بودن، حیوان بودن، و انسان بودن. و یک خصوصیات ویژهٔ شخصی دارد مثل علم، حلم، اصل و نسب خاص و ... در اینجا مقصود، همین خصوصیات ویژهٔ شخصی است.

«**فَقَدْ نفوه عنه**» پس محققاً بخل را از مخاطب، نفی کرده‌اند.

«**بَلَغَتْ اَترابه**»[1]: یعنی همسالان او بالغ شده‌اند لیکن در این‌جا کنایه از بالغ شدن همان شخص است.

(وفُرِقَ) بَينَ الكناية و المجاز (بأنَّ الانتقالَ فيها) أي في الكناية (مِنَ اللازم) الى الملزوم كالانتقال مِنْ طُول النِجاد اِلى طول القامة.

و بین کنایه و مجاز از این جهت فرق، نهاده شده است[2] که در کنایه، از لازم به ملزوم، انتقال پیدا می‌کنیم. مثلاً از «**طول النِجاد**» یعنی بلندی بند شمشیر به بلندی قد و قامت منتقل می‌شویم.

به تعبیر دیگر ما در کنایه، لازم را ذکر می‌کنیم ولی مراد ما ملزوم است. کسی که قد او بلند باشد لازمه‌اش بلندی بند شمشیر است.

(و فيه) أي في المجاز الانتقال (مِنَ الملزوم) الى اللازم كالانتقال مِنَ الغيث اِلى النبت و مِنَ الاسد الى الشجاع.

---

۱. أتراب، جمع «**ترب**» به کسر اول است. واژهٔ «**أتراب**» سه بار در قرآن کریم به کار رفته است. سورهٔ ص، آیهٔ ۵۲، سورهٔ واقعه، آیهٔ ۳۷ و سورهٔ نباء آیهٔ ۳۳.

۲. دسوقی گفته است: نزدیکتر به صواب این است که: «**فرق**» مجهول خوانده شود و می‌توان آن را به گونهٔ معلوم خواند تا فاعل آن ضمیری باشد که به سکاکی بر گردد چون می‌دانیم در این جدال، روی سخن با اوست.

ولی در مجاز، از ملزوم به لازم، انتقال پیدا می‌کنیم مثلاً از باران که ملزوم است به گیاه که لازمهٔ ریزش آن است و از اسد که ملزوم است به شجاعت که لازم آن است انتقال پیدا می‌کنیم.

(وردّ) هذا الفرق (بأنَّ اللازمَ ما لم‌یکن ملزوماً) بنفسه أو بانضمام قرینةٍ الیه (لم‌ینتقل منه) الی الملزوم لانّ اللازم مِنْ حیث انّه لازم یجوز أن یکون أعم ولادلالة للعام علی الخاص (وحینئذٍ) أی و حین اذکان اللازم ملزوماً (یکون الانتقال مِن الملزوم اِلی اللازم) کما فی المجاز فلایتحقق الفرق و السکاکی أیضاً معترف بأنّ اللازم ما لم‌یکن ملزوماً امتنع الانتقال منه.

این فرق نهادن بین مجاز و کنایه، رد شده است. برای این که لازم اگر به تنهایی یا به انضمام قرینه‌ای ملزوم نباشد، از آن به ملزوم انتقال پیدا نمی‌شود.

چون لازم، از این جهت که لازم است ممکن است اعم باشد و آنگاه عام بر خاص دلالت ندارد.

در این هنگام که لازم ملزوم هم هست در کنایه نیز، انتقال از ملزوم به لازم پیدا می‌شود و دیگر فرقی بین مجاز و کنایه باقی نمی‌ماند و خود سکاکی نیز معترف است که لازم تا ملزوم نباشد، انتقال از آن ممکن نیست.

توضیح

سکاکی بین کنایه و مجاز از این جهت فرق نهاده است که در کنایه از لازم به سوی ملزوم منتقل می‌شویم و در مجاز از ملزوم به لازم.

اکنون مصنّف، این فرق را رد می‌کند، او می‌گوید: انتقال از لازم به ملزوم در دو جا ممکن است:

۱. جایی که لازم به تنهایی با ملزوم مساوی باشد مثل ناطق که با انسان مساوی است.

۲. جایی که لازم، با ضمیمه شدن به قرینه‌ای با ملزوم مساوی گردد مثل کلمهٔ حیوان که اگر در عرف فارسی با دراز گوش ضمیمه شود به معنی الاغ است. و در غیر این دو صورت، انتقال از لازم به ملزوم، ممکن نیست. چون لازم از حیث لازم بودن ممکن است اعم باشد مثل حرارت که لازم آتش است لیکن لازم اعم یعنی ملزوم آن تنها آتش نیست بل ممکن است حرکت یا اصطکاک، ملزوم آن باشد.

یا مثل حیوان که اعم از انسان است و عام دلالت بر خاص ندارد یعنی انسان، دلالت بر

حیوان بودن دارد چون خاص است لیکن حیوان دلالت بر انسان بودن ندارد. خوب وقتی لازم مساوی شد مثل آن دو صورت، دیگر، لازم، ملزوم نیز هست. پس انتقال در کنایه مثل انتقال در مجاز، از ملزوم به لازم است.[1]

وما يقال: انّ مراده أنَّ اللزوم بين الطرفين مِنْ خواص الكناية دون المجاز أو شرط لها دونه فممّا لادليل عليه.

به حمایت از سکاکی و توجیه فرق نهادن او بین کنایه و مجاز، کسی گفته است: مراد سکاکی این است که: لزوم بین دو طرف یعنی لازم مساوی بودن از خواص کنایه است. پس می‌توان در کنایه گفت: انتقال از لازم به ملزوم است.

ولی در مجاز، لزوم بین دو طرف شرط نشده است یا لزوم بین دو طرف از خواص مجاز نیست تنها مطلق لزوم، کافی است. پس در مجاز باید بگوییم: انتقال، از ملزوم به لازم است. اکنون شارح در ردّ این حمایت می‌گوید: این سخن، دلیل ندارد. چون لازم در کنایه گاهی مساوی و گاهی اعم است همین گونه در مجاز.

ضمیر «**مراده**» به سکاکی بر می‌گردد.

«**أو شرط لها دونه**» ضمیر «**لها**» به کنایه و ضمیر دونه به مجاز رجوع می‌کند. «**لادليل عليه**» ضمیر «علیه» به مای موصوله در «**ممّا**» بر می‌گردد.

و قد يجاب بأنّ مراده باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النِجاد التابع لطول القامة و لهذا جوَّز كون اللازم أخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية أن يذكر مِنَ المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس.

گاهی به حمایت از سکاکی و در پاسخ مصنّف، گفته می‌شود: مراد سکاکی از لازم، چیزی است که وجود آن به گونهٔ تبعیّت باشد مثل بلندی بند شمشیر که: تابع طول قامت است و از همین رو سکاکی جایز دانسته است که لازم أخص از ملزوم باشد مثل ضاحک بالفعل برای انسان. بنابراین، کنایه براساس باور سکاکی این است که تابع و ردیف را ذکر کنیم و متبوع و مردوف را اراده کنیم. و مجاز، این است که: متبوع و مردوف را بیاوریم و تابع را اراده کنیم.

---

۱. برای آگاهی از نظریات سکاکی نگاه کنید به مفتاح العلوم، قسمت بیان، ص ۱۷۰.

توضیح

کسی گفته است: مقصود سکاکی از لزوم، تبعیت و مراد از لازم و ملزوم، تابع و متبوع است. و چون مقصودش از لازم تابع بوده است، گفته: می‌شود لازم اخص از ملزوم باشد مثل ضاحک بالفعل (اکنون خندیدن) که نسبت به انسان اخص است یعنی اکنون برخی از انسانها می‌خندند و مثل ضاحک بالقوه مساوی با انسان نیست. (چون همهٔ انسانها بالقوّه خندانند) و اگر مرادش از لازم، همان لازم متعارف بود. لازم نمی‌تواند اخص باشد. بل باید اعم یا مساوی باشد چون اگر لازم، اخص باشد باید ملزوم، بدون لازم، موجود باشد و این ممکن نیست.

پس بنابر این تفسیر از لازم و ملزوم، فرق نهادن سکاکی صحیح است.

مقصود از ضمیر «**مراده**» سکاکی است.

«**والمجاز بالعکس**»: در مجاز متبوع را ذکر می‌کنیم ولی مراد ما تابع است.

وفیه نظر ولایخفی علیك أن لیس المراد باللزوم ههنا امتناع الانفکاك

و در این پاسخ، نقد و نظر هست. چون در مجاز، همیشه از متبوع به تابع منتقل نمی‌شویم زیرا گاهی تابع را ذکر می‌کنیم و مراد ما متبوع است. مثلاً کلمهٔ «**نبت**» (گیاه) را که تابع ریزش باران است، می‌آوریم و «**غیث**» (باران) را اراده می‌کنیم. و می‌گوییم: «**امطرت السماء نباتاً**» آسمان، گیاه باراند.

و بر شما پوشیده نیست که مراد از لزوم، در باب کنایه و مجاز، لزوم عقلی انفکاک ناپذیر نیست. بل مقصود از لزوم، مطلق ارتباط است. (از این رو می‌توان آن را به تبعیت تفسیر کرد.)

اقسام کنایه

(وهی) أی الکنایة (ثلاثة أقسام الاولی) تأنیثها باعتبار کونها عبارةً عن الکنایة (المطلوب بها غیر صفةٍ و لانسبة فمنها) أی فمن الاولی (ما هی معنی واحد) مثل أن یتفق فی صفةٍ مِنَ الصفات اختصاص بموصوف معین فتذکر تلك الصفة لیتوصل بها الی ذلك الموصوف.

کنایه بر سه قسم است:

واژهٔ «**الاولی**» مؤنث آورده شده است با این که ظاهراً به اعتبار قسم می‌بایست مذکر بود و این تأنیث، برای این است که مقصود از «**الاولی**» کنایه است.

قسم نخست از سه قسم کنایه، کنایه‌ای است که مطلوب از آن نه صفت باشد و نه نسبت. (بل مطلوب از آن موصوف باشد.)

اکنون، برخی از کنایه‌هایی که مطلوب از آنها موصوف است، یک معناست مثل این که همه یک صفت را ویژه یک موصوف بدانند. آنگاه برای دستیابی به موصوف آن صفت ذکر گردد.

توضیح

با کنایه یکی از این سه چیز خواسته می‌شود (مکنی عنه یکی از این سه چیز است.)

۱. موصوف.

۲. صفت

۳. نسبت

یعنی هر گاه ما کنایه می‌آوریم یا مطلوب ما از آن کنایه، ذات، چیز، شخص و به تعبیر دیگر موصوف است. مثلاً می‌گوییم: فاتح خیبر و مقصود ما شخص مولا، حضرت امیر المؤمنین علی﵇ است. یا می‌گوییم: قهرمان کربلا و مراد ما شخص امام حسین﵇ است.

یا می‌گوییم: شهر خون و قیام که کنایه از شهر قم است در همهٔ این موارد، مطلوب و خواسته ما از کنایه، ذات و موصوف است.

و گاه مطلوب و خواسته ما از کنایه، صفت است. مثلاً می‌گوییم: او ریش سفید قبیله ماست و مطلوب ما سالمند بودن است.

ضمیر «**تأنیثها**» و «**کونها**» به واژهٔ «**الاولی**» بر می‌گردد.

(کقوله: مانند سخن او[1]:

الضاربین بکلّ أبیض مِخذَمِ   **والطاعنین مجامع الاضغان**

می‌ستایم آنان را که با شمشیرهای سپید و تیز [بر پیکر دشمنان] می‌زنند و آنان که بر کانون‌های کینه‌ها نیزه فرو می‌کنند.

---

۱. شاعر این شعر، شناخته نشده است.

نگاهی به واژهای شعر

«**الضاربین**» منصوب به امدح است. مراد از «**ابیض**» شمشیر سپید و بدون زنگ است. «**مِخْذَم**» به کسر میم و سکون خاء و فتح ذال به معنی برنده و تیز است و اِعراب آن، به ضم میم و کسر ذال به گونهٔ اسم فاعل از باب افعال، غلط است و در کتابهای لغت، ضبط نشده است. بنابراین در جامع الشواهد، چاپ سنگی، ص ۶۰ و حاشیهٔ دسوقی و مواهب الفتاح، این واژه به غلط با ضم میم، معرفی شده است.[۱]

«**الطاعنین**» نیز منصوب به امدح است. «**طاعن**» کسی است که با نیزه می‌زند.

«**مجامع**» جمع «**مجمع**» است. «**مجمع**» جای جمع شدن، گرد آمدن، کانون.

«**اضغان**» جمع «**ضِغن**» به معنی کینه است.

«**المِخذَم: القاطع والضِّغنُ: الحِقد و مجامع الاضغان معنی واحد کنایة عن القلوب**» مِخْذَم به معنی تیز و ضغن به معنی کینه است و «**مجامع الاضغان**» یک معناست و کنایه از دل‌ها آمده است. چون دل‌ها جای گرد آمدن کینه‌هاست.

(مقصود از یک معنا بودن مقابل تثنیه و جمع نیست بل مراد این است که چند مفهوم نباشد.)

(ومنها ما هو مجموع معان) بأنْ تؤخذ صفة فتضم الی لازم آخر و آخر لتصیر جملتها مختصة بموصوفٍ فیتوصل بذکرها الیه (کقولنا کنایة عن الانسان: حیٌّ مستوی القامة عریض الأظفار) و هذا یُسمّی خاصة مرکبه

و قسمی از این کنایه (کنایه‌ای که مراد از آن موصوف است) **مجموعهٔ** چند معناست بدین سان که یک صفت به صفتهای دیگر ضمیمه می‌گردد تا مجموعهٔ آن صفات، **ویژهٔ یک** موصوف بشود. و به وسیلهٔ ذکر آن صفات، آن موصوف به دست آید. مثل این که کنایه از انسان می‌گوییم: زنده، راست قامت، پهن ناخن.

و این اوصاف ترکیب یافته که ویژهٔ یک موصوف است پیش اهل منطق، خاصّهٔ مرکبه نامیده می‌شود.

«**جملتها**»: مجموعهٔ صفات.

---

۱. نگاه کنید به لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۶۹ و شروح التلخیص، ج ۴، ص ۲۴۸.

«بذکرها الیه» به وسیلهٔ ذکر آن صفات به آن موصوف برسیم.

«مستوی القامة»: راست قامت، راست اندام، عمودی شکل بر خلاف حیوانات دیگر.

«عریض الأظفار»: ناخنهایش پهن است. بر عکس حیوانات دیگر که ناخنهایی دراز و منحنی دارند.[1]

(وشرطهما) أی وشرط هاتین الکنایتین (الاختصاص بالمکنی عنه)

این دو کنایه‌ای که مقصود از آنها موصوف است، مشروط به این است که اختصاص به مکنی عنه داشته باشد.

بی‌تردید اگر این اختصاص نباشد، انتقال پدید نمی‌آید.

مقصود از این دو کنایه عبارت است:

۱. کنایه‌ای که یک معنا باشد.

۲. کنایه‌ای که مجموع چند معنا باشد.

گفتنی است: در ادبیات عرفانی فارسی، «جام‌جم» کنایه از دل است و یک معناست. حافظ سروده است:

بسرّ جام‌جم آنگه نظر توانی کرد   که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

و در بین مردم تداول یافته است که از فرزند به «میوهٔ دل» یا «ثمرهٔ قلب» تعبیر می‌کنند. بنابراین «میوهٔ دل» یک معناست و کنایه از موصوف.

و آن جا که چند معنا باشد مانند این شعر حافظ:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد   که چند سال ز جان خدمت شعیب کند

که مقصود از شبان وادی ایمن و کسی که خدمت شعیب﷣ کرده است حضرت موسی﷣ است.

وجَعَلَ السکاکی الاولی منهما أعنی ما هی معنی واحد قریبة بمعنی سهولة المأخذ و الانتقال فیها لِبساطتها و استغنائها عن ضم لازم إلی آخر و تلفیق بینهما و الثانیة بعیدة بخلاف ذلك و هذه غیر البعیدة بالمعنی الذّی سیجئ.

---

۱. کنایه از ذات در قرآن مجید بسیار است. **«هُوَ الّذِی خَلَقکم مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ»** (اعراف، ۱۸۹.) نفس واحده کنایه از حضرت آدم﷣ است.

سکاکی، لفظی را که یک معنا باشد و کنایه از موصوف، کنایهٔ قریبه نام داده است. به این معنا که آسان مورد دستیابی قرار می‌گیرد چون مرکب از چند معنا نیست و نیاز به ضمیمه و هماهنگ کردن یک لازم با لازم دیگر ندارد.

و جایی را که چند معنا، کنایه از موصوف است، کنایهٔ بعیده نامیده است، بر خلاف قسم نخست، و این تعبیر «**بعیده**» غیر از «**بعیده**»ای است که به زودی ان شاءاللّٰه تعالی خواهیم خواند.

توضیح

لفظ کنایه از موصوف، دو گونه است:

۱. دارای یک معناست.

۲. مجموعهٔ چند معناست.

سکاکی، قسم نخست را کنایهٔ قریبه و قسم دوم را کنایهٔ بعیده نامیده است «**سهولة المأخذ**» است. یعنی دستیابی به آن، آسان است.

«**مأخذ**» در این جا به معنی گرفتن و دستیافتن است. به تعبیر دیگر معنای مراد یا مکنی عنه زود و آسان فهمیده می‌شود.

«**لبساطتها**»: چون این کنایه، بسیط است و از چند معنا ترکیب نشده است.

«**تلفیق بینهما**» هماهنگ کردن بین آن دو لازم، ضمیمه کردن آن دو.

«**بخلاف ذلك**»: بر خلاف قسم نخست که قریبه بود این قسم بعیده است.

«**هذه**»: یعنی این کنایهٔ بعیده.

«**الذّی سیجی**»: کنایهٔ بعیده‌ای خواهیم خواند اِنْ شاءاللّٰه تعالی که بُعد آن از جهت فراوانی واسطه‌هاست.[1]

(الثانیة) مِنْ أقسام الکنایة (المطلوب بها صفة) مِنَ الصفات کالجود والکرم ونحو ذلك

قسم دوم از اقسام کنایه، کنایه‌ای است که به واسطهٔ آن صفتی خواسته می‌شود. مثل جود، کرم و مانند اینها.

---

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۸۴، مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲۸.

«المطلوب بها صفة»: مراد ما از آن کنایه، صفتی از صفات است. البته این صفت، معنی قائم به غیر است نه صفت نحوی. مثلاً در برخی مناطق ایران، کنایه از صفت لاغری می‌گویند: نخ و ریسمان شده است.

و کنایه از صفت تکبر می‌گویند: باد به دماغ دارد.

و کنایه از صفت انحراف می‌گویند: کلاهش کج است. یا ریگ به کفش دارد.

و کنایه از صفت شجاعت می‌گویند: دریا دل است.

و کنایه از صفت ترس می‌گویند: بزدل است.

و کنایه از صفت چاپلوسی می‌گویند: بادمجان دور قاب است.

و هی ضربان قریبة وبعیدة (فان لم‌یکن الانتقال) مِنَ الکنایة اِلی المطلوب (بواسطةٍ فـقریبةٌ) و القریبة قسمان (واضحة) یحصل الانتقال منها بسهولةٍ (کقولهم کنایةً عَنْ طول القامة طویل القـامة طویل نجاده و طویل النِجاد)

کنایه‌ای که مطلوب از آن، صفت است، دو قسم دارد:

۱. قریبه و آن کنایه‌ای است که انتقال از آن به مطلوب، بدون واسطه است.

۲. بعیده.

و قریبه نیز بر دو قسم است:

۱. واضحه

۲. خفیه

«واضحه» کنایه‌ای است که انتقال از آن به آسانی شکل می‌گیرد. مانند سخن عرب که کنایه از قامت بلند می‌گویند: «طویل نجاده» بند شمشیرش بلند است. و «طویل النجاد» و در فارسی که کنایه از صفت پیری می‌گویند: ریش سفید است.[1]

---

۱. به نمونه‌هایی از کنایه‌ها در این قلمرو دقت کنید:

«بَل یَدَاهُ مبسوطتان» (مائده، ۶۴) بل دو دست او گشوده است. این آیهٔ شریفه، کنایه از وصف قدرت مطلق خداوند متعال است.

«الرّحمنُ عَلَی العَرشِ استَوَی» (طه، ۵)

در این آیهٔ شریفه، إستواءِ بر عرش کنایه از قدرت سلطنت الهی است.

←

(والاولی) أی طویل نِجاده کنایة (ساذجة) لایشوبها[1] **شئ مِنَ التصریح (وفی الثانیة) أی طویل النجاد (تصریح ما لِتضمن الصفة) أی طویل (الضمیر) الراجع اِلی الموصوف ضرورة احتیاجها الی مرفوع مسندالیه فیشتمل علی نوعٍ تصریح بثبوت الطول له و الدلیل علی تضمنه الضمیر أنک تقول: هند طویلة النجاد و الزیدان طویلا النجاد والزیدون طوال النِجاد فتؤنث و تثنی و تجمع الصفة البتة لاسنادها اِلی ضمیر الموصوف بخلاف هند طویل نجادها والزیدان طویل نجادهما والزیدون طویل نجادهم.**

مثال نخست، یعنی «**طویل نجاده**» کنایه ساده و بدون آمیختگی با چیزی از تصریح است و مثال دوم یعنی «**طویل النجاد**» با اندکی از تصریح آمیخته است. چون طویل، دارای ضمیری است که به موصوف باز می‌گردد و داشتن ضمیر، بدین جهت است که طویل، ناگزیر باید مرفوعی داشته باشد که به آن، اسناد داده شود بنابراین با نوعی از تصریح، بلندی قامت را برای موصوف اثبات می‌کند.

و دلیل این که «**طویل**» ضمیر دارد این است[2] که می‌گویی: «**هند طویلة النجاد**» و «**الزیدان طویلا النجاد**» و «**الزیدون طوال النجاد**» در این مثال‌ها صفت را مؤنث و تثنیه و جمع می‌آوری چون اسناد به ضمیر موصوف داده شده به خلاف **هند طویل نجادها و الزیدان طویل نجادهما و الزیدون طویل نجادهم.**

توضیح

مصنّف، برای کنایهٔ قریبهٔ واضحه دو مثال آورد:

۱. **طویل نجاده.**

۲. **طویل النجادِ.**

در مثال نخست، نجاد فاعل طویل، قرار گرفته است.

→

«والسّماواتُ مَطوِیّاتٌ بیمینه» (زمر، ۶۷)

این آیهٔ کریمه، کنایه از عظمت خداوند متعال است.

۱. ضمیر «**لایشوبها**» به کنایه بر می‌گردد.

۲. **و بعد فعل فاعل فإن ظهر — فهو وإلاّ فضمیر استتر**

و در مثال دوم، «**طویل**» به «**النجاد**» اضافه شده است و از این رو نیاز به مرفوع دارد. بنابراین، فاعل آن، ضمیری است که به موصوف بر می‌گردد.

و چون این ضمیر، به موصوف بر می‌گردد این مثال، با نوعی از تصریح آمیخته است.

و دلیل این که دارای ضمیر است مطابقت آن در افراد و تثنیه و جمع با موصوف است. همان گونه که در فعل، چنین بود اگر اسناد به ضمیر داده می‌شد فعل، با مرجع ضمیر، مطابقت می‌کرد لیکن اگر اسناد به اسم ظاهر داده می‌شد، پیوسته مفرد می‌آمد. می‌گفتیم: ضرب رجل، ضرب رجلان ضرب رجالٌ.

در این‌جا نیز می‌گوییم: **زید طویل نجاده الزیدان طویل نجادهما والزیدون طوال نجادهم.** لیکن آن‌جا که اسناد به ضمیر داده شده است. می‌گوییم: **هند طویلة النجاد. والزیدان طویلا النجاد و ...**

در نتیجه آن‌جا که صفت به ضمیر اسناد داده شده، کنایهٔ قریبهٔ واضحهٔ مشوبه به تصریح است و آن‌جا که صفت به اسم ظاهر، اسناد داده شده کنایهٔ قریبه، واضحهٔ سازجه است.

«**طوال**»: به کسر طا، جمع طویل است.

و انّما جعلنا الصفة المضافة کنایة مشتملة علی نوع تصریح و لم‌نجعلها تصریحاً للقطع بأنَّ الصفة فی المعنی صفة للمضاف الیه و اعتبار الضمیر رعایة لامرٍ لفظی و هو امتناع خلوالصفة عَنْ معمول مرفوع بها.

ما صفت مضاف، مثل «**طویل النجاد**» را کنایه‌ای دانستیم که دارای نوعی از تصریح است و آن را تصریح، قرار ندادیم. چون قطعاً می‌دانیم: صفت، یعنی «**طویل**» در معنا صفت برای مضاف الیه یعنی «**نجاد**» است. لیکن اعتبار ضمیر در طویل (ضمیری که به موصوف بر می‌گردد.) به جهت رعایت یک امر لفظی و نحوی است و آن امر، این است که صفت، نباید از معمول مرفوعی که در آن عمل کرده است خالی باشد.

(أوخفیة) عطف علی واضحه و خفاؤها بأن یتوقف الانتقال منها علی تأمل و اعمال رویّةٍ (کقولهم کنایة عن الابله: عَریض القفا) فَإنَّ عَرْضَ القفا و عِظَمَ الرأس بالافراط ممّا یستدل به علی البلاهة فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد لکن فی الانتقال منه اِلی البلاهةِ نوع خفاءِ لایَطَّلِع علیه کل أحد ولیس الخفاءِ بسبب کثرةِ الوسائِطِ والانتقالات حتّی تکونَ بعیدة.

یا کنایهٔ قریبه‌ای که از آن صفت، خواسته شده، خفیه است «**خفیه**» بر «**واضحه**» عطف شده. و پوشیده بودن این کنایه بدین سبب است که انتقال از آن کنایه، به معنای مراد (یعنی مکنی عنه یا به تعبیر دیگر، آن صفت) مبتنی بر اندیشیدن و به کار بردن فکر است.

مانند این سخن عرب که کنایه از احمق می‌گویند: «**عریض القفا**» یعنی پس سر یا پس گردن او پهن است. بی‌تردید، پهن بودن پس سر یا گردن و بزرگ بودن زیاد از اندازهٔ سر، از چیزهایی است که دلیل برای حماقت و کم عقل بودن، قرار می‌گیرد. بنابراین هر یک از پهن بودن یا بزرگ بودن پشت سر یا گردن (به حسب اعتقاد) ملزوم کم خردی است. لیکن در انتقال از این بزرگی سر یا عریض بودن قفا به کم خردی، نوعی پوشیدگی و خفاء وجود دارد که همه کس آن را نمی‌فهمد. و از سوی دیگر، این پوشیدگی و خفا پدیدهٔ واسطه‌های فراوان بین معنای کنایی و معنای حقیقی نیست چون اگر خفا پدیدهٔ واسطه‌ها باشد، کنایهٔ بعیده می‌شود ولی کنایهٔ مورد بحث، کنایهٔ خفیه است.

«**رویّه**»: فکر، اندیشه کردن.

«**ابله**»: احمق، کم‌خرد.

«**عریض**»: پهن.

«**قفا**»: به فتح اول، پس گردن و پس سر.[1]

«**عرض**»: به فتح اول، پهنا.

«**عِظم**» بزرگی.

«**بالافراط**»: زیاده از حد، فراتر از اندازه.

«**بلاهة**»: به کسر با و فتح آن، کم عقل بودن در امورات دنیا و نادانی.[2]

«**فهو ملزوم لها**»: هر یک از پهن بودن پس گردن و بزرگی سر ملزوم بلاهت است.

«**بحسب الاعتقاد**»: این لزوم براساس اعتقاد عرف مردم است نه این که لزوم عقلی باشد.

«**فی الانتقال منه**»: در انتقال از این پهن بودن پس گردن.

«**لایطلع علیه**»: همه کس آگاهی از این لزوم پیدا نمی‌کند.

---

۱. غیاث اللغات، ص ۶۷۶.

۲. غیاث اللغات، ص ۱۴۱.

(وإنْ کان الانتقال) مِنَ الکنایة الی المطلوب بها (بواسطة فبعیدة کقولهم: کثیر الرَّماد کنایةً عن المضیاف فانّه ینتقل مِنْ کثرةِ الرَّماد الی کثرة احراق الحَطَب تحت القُدور ومنها) أی ومِنْ کثرةِ الاحراق (الی کثرةِ الطبائخ ومنهااِلی کثرة الأکلة) جمع آکل (ومنها اِلی کثرةِ الضیفان بکسر الضاد جمع ضیف (ومنها اِلی المقصود) و هو المضیاف و بحسب قلة الوسائط و کثرتها تختلف الدلالة علی المقصود وضوحاً وخفاءً.

و اگر انتقال از کنایه به مطلوب، با واسطه باشد، پس آن کنایه، بعیده است. مانند سخن عرب که کنایه از میهمان نوازی می‌گویند: خاکسترش فراوان است. بی‌تردید، در این مثال، از فراوانی خاکستر به کثرت سوزاندن هیزم در زیر دیگ‌ها و از آن به کثرت خوراک‌های پخته شده و از آن به کثرت خورندگان و از آن به کثرت میهمانان و از آن به مقصود یعنی میهمان نوازی انتقال پیدا می‌شود.

و براساس اندک بودن یا فراوان بودن واسطه‌ها دلالت بر مقصود، از جهت واضح بودن و پوشیده بودن فرق می‌کند.

توضیح

«المطلوب بها» یعنی آن چه به وسیلهٔ کنایه خواسته شده، مقصود از کنایه، یا به تعبیر دیگر، مکنی عنه که در این‌جا آن **مطلوب**، صفت است چون کنایه‌ای که **مطلوب** از آن صفت بود، دو قسم می‌شد: قریبه و بعیده.

از «**کثیر الرَّماد**» که کنایه و ملزوم است تا **مضیافیت** که لازم است. چند واسطه وجود دارد:

۱. کثرت سوزاندن هیزم زیر دیگ‌ها. ۲. کثرت خوراک‌های پخته شده. ۳. کثرت خورندگان. ۴. کثرت میهمانان.

«رَماد»: به فتح را، خاکستر است.[1]

«مضیاف»: میهمان‌نواز، شخص بسیار میهمان‌نواز و میهمان‌دوست لیکن در این‌جا مراد، مضیافیت است.[2]

---

۱. این واژه تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است: **«اعمالهم کَرَمادٍ اشتدَّتْ به الرّیحُ»** ابراهیم، ۱۸.

۲. چون مضیاف، شخص است لیکن مقصود از این کنایه، صفت است.

«**حطب**»: هیزم.

«**قدور**»: جمع قدر به کسر قاف است. «**قِدر**»: دیگ.

«**طبائخ**»: جمع طبیخه به معنی پخته شده است.[۱]

«**آکله**»: جمع آکل است.

«**ضیفان**»: جمع ضیف و به معنی میهمانان است.

(الثالثة) من اقسام الکنایة (المطلوب بها نسبة) أي اثبات أمر لأمرٍ أو نفیه عنه وهو المراد بالاختصاص فی هذا المقام.

سومین قسم از اقسام کنایه، کنایه‌ای است که مطلوب از آن اثبات چیزی برای چیزی یا نفی چیزی از آن است. و همین اثبات، مراد از اختصاص، در این مقام یعنی قسم سوم است.

توضیح

«**اثبات أمر لأمر**» یعنی اثبات صفتی برای موصوفی.

«**نفیه عنه**» نفی صفتی از موصوفی.

«**وهو المراد بالاختصاص**» یعنی همین اثبات، مقصود از اختصاص است گفتنی است: سکاکی همین قسم سوم کنایه را این گونه تعریف کرده است: «**القسم الثالث فی الکنایة المطلوب بها تخصیص الصفة بالموصوف**»[۲] می‌بینید که سکاکی از واژهٔ «**تخصیص**» استفاده کرده است و مصنّف نیز در چند سطر آینده می‌گوید: «**اراد أن یثبت اختصاص...**»

اکنون شارح می‌گوید: مراد از اختصاص یا تخصیص که در بیان این کنایه به کار رفته است اثبات است نه حصر. یعنی برای اثبات صفت برای موصوف است چه به شیوهٔ حصر باشد یا نباشد. «**فی هذا المقام**» یعنی قسم سوم.

برای روشن شدن کنایه‌ای که مقصود از آن نسبت است باید بگوییم: ما گاهی به طور صریح، صفاتی را به کسی نسبت می‌دهیم مثلاً می‌گوییم: علی‌ؑ شجاع، عالم، صبور و بلیغ است. و گاهی این صفات را به چیزی نسبت می‌دهیم لیکن مطلوب ما از آن کنایه، اثبات

---

۱. لسان العرب، ج ۳، ص ۳۷.

۲. مفتاح العلوم، ص ۱۷۲.

نسبت برای چیز دیگری است. مثلاً می‌گوییم: شجاعت، علم، صبر و بلاغت در خانهٔ علی ﷺ است و مقصود ما اثبات این صفات برای حضرت است. یا می‌گوییم: دریا در آستین اوست و مراد ما نسبت سخاوت به خود آن حضرت است.

(کقوله[1]:

إنَّ السَّـــماحَةَ وَالمُـروُة والنَّـدَی   فی قُبَّةٍ ضُرِبَتْ علی ابنِ الحَشْرَجِ

بی‌تردید، گشاده دستی، جوانمردی و بخشش درقبّه‌ای است که بر سر ابن حشرج بر پـا شده است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«**سَماحة**»: به فتح سین گشاده‌دستی و کرم است.

«**مرؤة**»: جوانمردی، انسانیّت.

«**نَدی**»: بخشش. در مواهب الفتاح آمده است: سَماحت، بخشیدن چیزی است که بخشیدن آن واجب نیست با خرسندی خاطر. و ندی، بـخشیدن امـوال فـراوان است بـرای بـه دست آوردن چیزهای گرانقدر چون ستایش عمومی.

«**قُبّه**»: خیمهٔ بزرگ، خیمه‌ای ویژه که بزرگان بر پا می‌کنند.

«**ضربت**»: بر پا شده است.

«**ابن الحشرج**»: عبداللّٰه بن الحشرج، حاکم نیشابور و ممدوح شاعر بوده است.

(فَانّه أراد أن یُثْبت اختصاص ابـن الحشـرج بـهذه الصـفات) أی ثـبوتهاله (فـترک التـصریح باختصاصه بها (بأن یقول: إنّه مختص بها أو نحوه)

شاعر، خواست اختصاص ابن حشرج را به این صفات (سماحت، مروت و ندی) اثبات کند آنگاه به اختصاص ابن حشرج به این صفات، تصریح نکرد یعنی نگفت: «**اِنّه مختص بها**» یا جمله‌ای مانند آن را به کار نبرد.

---

۱. این شعر از زیاد الأعجم است. «زیادبن سلیمان الاعجم از موالی بنی عبد القیس بود. او شاعری بود که با قدرت شعر می‌سرود لیکن چون لکنت داشت یا تباری ایرانی داشت ملقب به اعجم شد در اصفهان به دنیا آمد و در همان جا بالید آنگاه به خراسان رفت و در حدود سال ۸۵ هق زندگی را بدرود گفت. نگاه کنید به عقد الفرید، ج ۱، ص ۱۹۰، ج ۲ ص ۲۹۷.

توضیح

شارح، اختصاص را به ثبوت، تفسیر کرد تا بگوید: اختصاص در این‌جا به معنی اختصاص اصطلاحی و به معنی حصر نیست. بل به معنی ثبوت است. «**ثبوتهاله**»: ثبوت آن صفات برای ابن حشرج. **مجرور عطفاً علی أن یقول أو منصوب عطفاً علی أنّه مختص بها**

«**نحوه**» در عبارت مصنّف یا مجرور است بنابراین که بر «**أن یقول**» عطف گردد. یا منصوب است بنابراین که بر معمول «**یقول**» یعنی «**أنّه مختص بها**» عطف شود.

مثل أن یقول: ثبتت سَماحة ابن الحَشْرج أو السَّماحة لابن الحَشَرج أو سَمح ابن الحشرج أو حَصَلت السَّماحة له أو ابن الحشرج سَمْح کذا فی المفتاح و به یعرف أن لیس المراد بالاختصاص ههنا الحصر.

مصنّف گفت: یا جمله‌ای مانند «**إنّه مختص بها**» اکنون، شارح، آن مانندها را (نحوه را) را بدین سان، شرح می‌دهد:

«**ثبتت سماحة ابن الحشرج**» گشاده‌دستی برای ابن حشرج ثابت شده است. در این جمله، سماحت به تقدیر لام به ابن حشرج اضافه شده است. ولی اثبات به وسیلهٔ فعل است.

«**السَّماحة لابن الحشرج**» گشاده‌دستی برای ابن حشرج است. در این مثال، سماحت به وسیلهٔ لام به ابن حشرج، اختصاص داده شده است.

«**سَمِحُ ابن الحشرج**» ابن حشرج، گشاده‌دستی کرد. در این‌جا، سماحت به گونهٔ فعل به او اسناد داده شده است.

«**حصلت السَّماحة له**» سماحت برای او حاصل شده است. در این تعبیر، از حصول سماحت، برای ابن حشرج خبر داده شده است.

«**ابن الحشرج سَمْح**» سَمْح در این‌جا به سکون میم و به معنی گشاده‌دست است. سَمْح در این جمله صفت است. در این مثال، سماحت، به گونه صفت به او اسنادِ داده شده است.

تمام این جمله‌ها مانند «**إنّه مختص بها**» تصریح است و به وسیلهٔ ذکر این مثال‌ها روشن می‌گردد که مقصود از اختصاص در این قسم، حصر نیست. (چون این مثال‌ها نشانه‌ای از حصر نداشت پس مراد ثبوت است چه به شیوهٔ حصر باشد و چه نباشد.)

(الی الکنایه) أی ترک التصریح و مال الی الکنایة (بأن جعلها) أی تلک الصفات (فی قبّةٍ) تنبیها

علی أنّ محلّها ذو قبّةٍ و هی تکون فوق الخیمة یتخذها الرؤساءِ (مضروبة علیه) أی علی ابن الحشرج فأفاد اثبات الصفات المذکورة له لانّه اذا أثبت الامر فی مکان الرّجل و حیّزه فقد أثبت له.

شاعر، تصریح را وانهاد و به کنایه گرایید بدین سان که آن صفات را در خیمه و بارگاهی قرار داد که بر سر ابن حشرج برافراشته شده است و گفت: این صفات، در خیمه و بارگاه است تا بفهماند محل این صفات (ممدوح) دارای خیمه و بارگاه است. قبه، فراتر و گسترده‌تر از خیمه است و رؤسا آن را بر می‌گزینند. (نه این که آن را بالای خیمه بزنند.)

و بدین شکل که صفات را در قبّه‌ای قرار داد و گفت: آن قبّه بر سر ابن حشرج زده شده است، اثبات صفات را بر ابن حشرج فهماند.

چون وقتی چیزی را در مکان و جای کسی اثبات کند در نتیجه برای او اثبات کرده است. (زیرا این صفات، قائم به غیر است و محل می‌خواهد و وقتی در قبه‌ای قرار داده شد که ابن حشرج ساکن آن است پس بی‌تردید، این صفات، برای او اثبات می‌گردد.)

توضیح

«**تنبیهاً**» علّت ترک تصریح و گرایش به کنایه است.

ضمیر «**محلّها**» به صفات بر می‌گردد و مقصود از آن ممدوح است ضمیر «**حیّزه**» به «**الرّجل**» باز می‌گردد. «**حیِّز**»: مکان، جا.

(ونحوه) أی مثل البیت المذکور فی کون الکنایةِ لنسبة الصفة اِلی الموصوف بأن تجعل فیما یحیط به ویشتمل علیه (قولهم: المجد بین ثُوبَیه والکرم بین بُردیه) حیث لم‌یصرح بثبوت المَجْد والکرم له بل کنی عن ذلك بکونهما بین بُردیه و بین ثوبیه.

و مثل شعر گذشتهٔ (**إنّ السّماحه ...**) است، این سخن عرب: «**المَجْد بین ثوبیه والکرم بین بُردیه**» شرف و بزرگی میان دو جامهٔ او و کرم میان دو بُرد اوست. و وجه شباهت، این است که مطلوب از این کنایه، نسبت صفت به موصوف است بدین شکل که نسبت در چیزی قرار داده شده است که بر موصوف احاطه دارد و آن را فرا می‌گیرد چون به ثبوت مجد و کرم برای او تصریح نشده است. تنها کنایتاً از آن ثبوت، گفته شده: مجد و کرم در میان دو بُرْد و دو جامهٔ اوست.

«**بِأن تجعل**»: به این که آن نسبت، قرار داده شود.

ضمیر «**به**» و «**علیه**» به موصوف باز می‌گردد.

می‌گویند: دو جامه یا دو بُرد، برای این که مردم، عادتاً چند جامه می‌پوشند.

«**بُرد**»: جامهٔ خط‌دار، راه راه و گاه رنگین است.[1]

«**والکرم له**»: برای آن موصوف.

«**کنی عن ذلك**»: از آن ثبوت.

ضمیر «**بکونهما**» به مجد و کرم باز می‌گردد.

فان قلت: ههنا قسم رابع و هوأن یکون المطلوب بها صفة و نسبة معاً کقولنا: کَثُرَ الرَّماد فی ساحة زید. قلت: لیس هذا کنایة واحدة بل کنایتان احداهما المطلوب بها نفس الصفة و هی کثرة الرّماد کنایةً عن المضیافیّة و الثانیّة المطلوب بها نسبة المضیافیّة الی زید وهو جعلها فی ساحته لیفید اثباتها له.

ما گفتیم: مطلوب از کنایه یکی از این سه چیز است.

۱. موصوف

۲. صفت

۳. نسبت

اکنون اگر شما بگویید: قسم چهارمی نیز وجود دارد و آن کنایه‌ای است که مطلوب از آن هم صفت است و هم نسبت. مثل: **کَثُرَ الرماد فی ساحةِ زید**. یعنی خاکستر، در حیاط خانهٔ زید، فراوان گشته است.

در این مثال، هم صفت میهمان‌نوازی اثبات شد، و هم این صفت کنایتاً به زید، نسبت داده شده است.

ما جواب می‌گوییم: این مثال، یک کنایه نیست دو کنایه است. مطلوب به یکی از آنها خود صفت است و آن کثرت خاکستر است که مطلوب از آن میهمان‌نوازی است.

و مطلوب از کنایهٔ دیگر، نسبت میهمان‌نوازی به زید است بدین شکل که نسبت مضیافیّت، در حیاط او قرار داده شده تا اثبات نسبت مضیافیت، برای زید به دست آید.

«**جعلها**»: قرار دادن آن نسبت مضیافیّت.

«**اثباتها له**» اثبات، نسبت مضافیّت برای زید.

---

۱. نگاه کنید به لسان العرب، ج ۳، ص ۸۷

«**ساحة، ساحت**»: مقدار زمین موجود در جلوی اتاق‌ها یا زمین موجود در پیشگاه و آستانهٔ در ورودی خانه است.

(والموصوف فی هذین القسمین) یعنی الثانی و الثالث (قد یکون) مذکوراً کمامرّ وقد یکون (غیر مذکور کما یقال فی عُرضِ مَنْ یُؤذی المسلمین: المسلم مَنْ سَلِمَ المسلمون من لسانه ویده) فانّه کنایة عن نفی صفة الاسلام عَن المؤذی وهو غیر مذکور فی الکلام.

و موصوف در این دو قسم یعنی کنایه‌ای که مطلوب از آن صفت یا مطلوب از آن نسبت باشد، گاهی ذکر می‌شود مانند مثال‌هایی که گذشت:

«**زید طویل نجاده**» مطلوب از این کنایه، صفت است و موصوف یعنی زید، ذکر شده است. و مثل: «**اِنّ السَّماحَةَ والمروّةَ والنَّدی**» که مطلوب از آن نسبت این سه صفت به موصوف است و موصوف یعنی ابن الحشرج، ذکر شده است. و گاهی ذکر نمی‌شود. مانند این که در کنار کسی که مسلمانان را می‌آزارد، گفته می‌شود: مسلمان کسی است که مسلمانان از زبان و دست او آسوده باشند.[1] (گزند نبینند.)

بی‌تردید، این سخن، کنایتاً، صفت اسلام را از آزاردهنده نفی می‌کند و آن آزاردهنده در کلام ذکر نشده است.

گفتنی‌ها

موصوف در قسم نخست، یعنی کنایه‌ای که مطلوب از آن موصوف باشد هیچ گاه ذکر نمی‌شود چون مکنی عنه است و باید به آن تصریح نشود و از همین رو مصنّف، قسم نخست را ذکر نکرد.

وأما القسم الاول وهو ما یکون المطلوب بالکنایة نفس الصفة وتکون النسبة مصرحاً بها فلا یخفی أنّ الموصوف بها یکون مذکوراً لامحالة لفظاً أو تقدیراً.

أمّا در قسم نخست (از این دو قسم که اکنون ذکر شد نه قسم اول از اقسام سه گانهٔ کنایه.) که مطلوب از آن صفت است و نسبت، صریحاً ذکر شده است. موصوف به ناچار، لفظاً یا تقدیراً

---

۱. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۴۰ و ج ۶۷، ص ۳۰۲ و ۳۵۴ و ۳۵۸ و ج ۶۹، ص ۱۲۱.
و کنز العمّال، ج ۱، ص ۱۴۹.

ذکر می‌گردد.

مانند «**زید کثیر الرَّماد**» در این مثال، مطلوب از کنایه، صفت است و به نسبت تصریح شده است. یعنی نسبت «**کثیر الرّماد**» صریحاً به زید داده شده و موصوف یعنی زید در کلام آمده است.

و مثل «**کثیر الرّماد**» در جواب کسی که می‌پرسد: **ما زیدٌ هل هو کریم ام لا.**

در این‌جا مطلوب از کثیر الرّماد، صفت است و به نسبت، تصریح شده لیکن موصوف یعنی زید در تقدیر است.

وقوله: فی عُرْضِ مَنْ یؤذی معناه فی التعریض به یقال: نظرت الیه مِنْ عُرضٍ بالضم أی مِنْ جانب و ناحیة.

و این که مصنّف گفت: در «**عُرض**» کسی که آزار می‌دهد معنایش گوشه زدن به اوست. گفته می‌شود: «**نظرت الیه من عُرضٍ**» یعنی از گوشه، کنار و سویی به او نگاه کردم.

قال (السکاکی: الکنایة تتفاوت اِلی تعریضٍ وتلویح ورمز وایماء واشارة) و انّما قال تتفاوت و لم‌یقل: تنقسم لانّ التعریض و أمثاله ممّا ذکر لیس مِنْ أقسام الکنایة فقط بل هو أعم کذا فی شرح المفتاح.

سکاکی گفت: کنایه، با این گونه‌ها تفاوت پیدا می‌کند.[1]

۱. تعریض

۲. تلویح

۳. رمز

۴. ایما و اشاره

و گفت: تفاوت پیدا می‌کند و نگفت: تقسیم می‌شود برای این که تعریض و امثال آن (تلویح، رمز، اشاره) تنها از اقسام کنایه نیست بل اعم است یعنی این‌ها در غیر کنایه نیز یافت می‌شود. این توجیه برای تعبیر تتفاوت در شرح مفتاح آمده است.[2]

---

۱. مفتاح العلوم، ص ۱۷۰.

۲. مقصود از شرح المفتاح، شرحی است که قطب الدین شیرازی بر قسم سوم مفتاح العلوم نگاشته است و آن را ←

«امثاله ممّا ذکر»: امثال تعریض از آنهایی که ذکر شد یعنی تلویح، رمز، ایماء و اشاره.

وفیه نظر والاقرب أنّه قال ذلک لانّ هذه الاقسام قد تتداخل و تختلف باختلاف الاعـتبارات مِـنَ الوضوح و الخفاء و قلة الوسائط و کثرتها.

و در این توجیه قطب الدین شیرازی نظر هست و توجیه نزدیک‌تر به حقیقت این است که: او گفت: تتفاوت وَ نگفت: تنقسم. برای این که این اقسام، گاهی تداخـل پـیدا مـی‌کند و اختلاف آنها یک اختلاف اعتباری به اعتبار واضح یا پوشیده بودن، کم بودن وسائط یا فراوان بودن آنهاست.

توضیح

سکاکی به جای تنقسم گفت: تتفاوت. قطب الدین شیرازی در تـوجیه آن گـفت: چـون تعریض، تلویح، رمز و اشاره در غیر کنایه نیز یافت می‌شود سکاکی گفت: تتفاوت و نگفت: تنقسم. زیرا اگر تنقسم می‌گفت لازم می‌آمد تا قسم اعم از مقسم باشد در صورتی که قسم باید اخص باشد مثل قرآن کریم که به سوره‌ها تقسیم می‌شود یا کلمه‌ها بـه اسـم، فـعل و حـرف تقسیم می‌شود و اینها اخص از مقسم است.

شارح می‌گوید: **«فیه نظر»** یعنی در این توجیه قطب الدین شیرازی نظر هست. چون اولاً لازم نیست قسم، اخص باشد مثل این که انسان را به مذکر و مؤنث تقسیم می‌کنیم و این مذکر و مؤنث اعم از انسان است. ثانیاً چون تتفاوت با الی متعدی شده است ممکن است متضمن معنی تنقسم باشد. پس توجیه صحیح برای تتفاوت این است که ما یک تقسیم حقیقی داریم



«مفتاح المفتاح» نام داده است. نسخهٔ خطی آن به شمارهٔ ۲۹۹ در کتابخانهٔ مدرسهٔ شهید مطهری موجود است.

و قطب الدّین شیرازی، محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی است. وی پایبند کیش شافعی بوده است و در قرن هشتم می‌زیسته و نزد خواجه نصیر الدین طوسی و صدر الدین قونوی شاگردی کرده است. وی کتابهای فراوانی نگاشته است که از آن جمله است:

۱ـ شرح کلیات قانون ابن سینا. ۲ـ شرح حکمة الاشراق. ۳ـ شرح مختصر الاصول. ۴ـ اختیارات المظفری. ۵ـ التحفة الشاهیه. ۶ـ انموزج العلوم. ۷ـ سزاوار افتخار و ... وی در ۲۴ ماه رمضان ۷۱۶ در گذشت و در قبرستان چرنداب گجیل دفن شد.

نگاه کنید به حبیب السیر، ص ۱۵ و ۲۶.

که در آن هر قسمی با قسم دیگر تباین دارد مثل تقسیم زمان به شب و روز و یک تقسیم اعتباری داریم که بین اقسام آن تباین نیست مثل تقسیم مردها به پسر و پدر که می‌شود مردی به یک اعتبار پسر و به اعتبار دیگری پدر باشد در این‌جا نیز تقسیم کنایه به تعریض، تلویح، رمز و اشاره اعتباری است و می‌شود یک کنایه، به اعتباری رمز و به اعتبار دیگری اشاره باشد.

«**أنّه**»: سکاکی: «**قال ذلك**»: گفت: تتفاوت.

(والمناسب للعُرضية التعريض) أى الكناية اذا كانت عرضية مسوقة لأجل موصوف غير مذكور كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض لانّه امالة الكلام الى عُرض يدلّ على المقصود يقال: عرّضت لفلان و بفلان اذا قلت قولاً لغيره وأنت تعنيه فكأنک أشرت به الى جانب وتريد جانباً آخر.

و کنایه‌ای که مناسب برای «**عُرضیه**» است، تعریض نامیده می‌شود یعنی کنایه، هنگامی که کنایه عرضیه باشد و برای موصوفی ارائه گردد که ذکر نشده است آنگاه بایسته است که نام تعریض بر آن نهاده شود. چون «**تعریض**» میل دادن کلام، به سویی است که دلالت بر مقصود می‌کند.

گفته می‌شود: «**عرّضتُ لفلان و بفلان**» یعنی برای این که فلانی بفهمد به فلانی گوشه‌وار گفتم. زمانی که سخنی را به غیر او بگویی در حالی که او را قصد کرده‌ای پس گویا تو با آن سخن به سویی اشاره کرده‌ای و طرف دیگر مقصود تو بوده است.

توضیح

«**مَسوقه**»: ارائه شده، آورده شده.

ضمیر «**لانّه**» به تعریض بر می‌گردد.

«**إماله**»: میل دادن، گرایش دادن.

«**عرّضت لفلان و بفلان**»: عرّضت از باب تفعیل و با تشدید راء است.

و لام «**لفلان**» لام تعلیل و باء «**بفلان**» باء سببیّت است.

یعنی برای این که فلانی بفهمد کنایه‌وار به فلانی گفتم. (به در گفتم تا دیوار بشنود). یا برای گوشه‌زدن به فلانی به فلانی گفتم. اگر به جای «**لفلان**» الف و به جای «**بفلان**» ب بگذارید معنا این گونه می‌شود: برای این که الف بفهمد به ب گفتم.

ضمیر «**لغیره**» و «**تعنیه**» به «**فلان**» بر می‌گردد.

ضمیر «**به**» در «**اَشَرْتَ به**» به «**قول**» بر می‌گردد. در فارسی تعریض به‌کسی که در گرفتاری دست ما را نگرفته است می‌گوییم:

دوست آن باشد که گیرد دست دوست   در پریشان حالی و درماندگی

(و) المناسب (لغیرها) أی لغیر العُرضیة (ان کثرت الوسائط) بین اللازم والملزوم کما فی کثیر الرماد وجبان الکلب و مَهزول الفصیل (التلویح) لانّ التلویح هو أنْ تشیر الی غیرک مِنْ بُعد.

و کنایه‌ای که برای غیر عرضیة مناسب است اگر واسطه‌ها بین لازم و ملزوم آن فراوان باشد مانند: **کثیر الرّماد، جبان الکلب و مهزول الفصیل**، نام تلویح بر آن بایسته است. چون تلویح این است که از دور به غیرت اشاره کنی.

توضیح

در زمان قدیم که برای پختن غذا از چوب استفاده می‌کردند و بر در خانه سگ داشتند و در درون خانه شتر، از این سه جملهٔ «**کثیر الرّماد**»، «**جبان الکلب**» و «**مهزول الفصیل**» برای کنایه از میهمان‌نوازی استفاده می‌کردند. وقتی بخواهیم از این کنایه‌ها به صفت مضیافیت برسیم چندین واسطه بین لازم و ملزوم وجود دارد.

بین «**کثیر الرّماد**» و میهمان‌نوازی این واسطه‌ها هست: ۱ـ زیاد سوزاندن چوب و هیمه ۲ـ زیادی غذاهای پخته ۳ـ کثرت خورندگان ۴ـ فراوانی میهمانان ـ و بین «**جبان الکلب**» و میهمان‌نوازی این واسطه‌ها هست. ۱ـ نداشتن جرأت ـ ۲ـ انس با مردم. ۳ـ کثرت وارد شوندگان ۴ـ زیادی میهمانان و بین «مهزول الفصیل» یعنی بچه شترش لاغر است و بین میهمان‌نوازی هم چند واسطه هست.[1]

(و) المناسب لغیرها (ان قلّت) الوسائط (مع خفاءٍ) فی اللزوم کعریض القفا و عریض الوسادة (الرمز) لانّ الرمز هو اَنْ تشیر الی قریب منك علی سبیل الخفیة لانّ حقیقته الاشارة بالشفة أو الحاجب.

و کنایه‌ای که برای غیر عرضیه، مناسب است یعنی موصوف آن ذکر نشده است اگر واسطه

---

۱. فصیل: «شتر بچه که از شیر باز کرده و از مادر جدا کرده» منتخب اللغات، ص ۴۱۱.

واسطه‌های بین «**مهزول الفصیل**» و میهمان‌نوازی عبارت است از:

۱ـ نداشتن شیر مادر (نخوردن آن) ۲ـ ذبح مادر. ۳ـ اطعام گوشت آن. ۴ـ کثرت خورندگان. ۵ـ گسترش میهمانان.

بین لازم و ملزوم در آن اندک باشد لیکن لزوم بین لازم و ملزوم پوشیده باشد شایستهٔ نام رمز است. مثل «**عریض القفا**» یعنی پس سر یا پس گردن او پهن است. بین این کنایه و بین صفت احمق بودن هیچ واسطه‌ای نیست لیکن پی بردن به لزوم «**عریض القفا**» با حماقت، دشواری دارد. و مانند «**عریض الوساده**» یعنی بالش او پهن است. بین این کنایه با حماقت یک واسطه هست و آن «**عریض القفا**» است. یعنی از پهن بودن بالش پی به پهن بودن پس گردن او می‌بریم و از آن به حماقت، منتقل می‌شویم در این‌جا با این که واسطه اندک است لیکن در لزوم پهن بودن بالش با حماقت، پوشیدگی و خفا وجود دارد. و بر این کنایه، نام رمز شایسته است چون رمز، این است که تو به چیزی که نزدیک توست به شیوه‌ای پنهان اشاره کنی زیرا حقیقت رمز، اشاره با لب یا ابروست.

(و) المناسب لغیرها اِنْ قلّت الوسائط (بلا خفاءٍ) کما فی قوله:

و کنایه‌ای که برای غیر «**عرضیه**» مناسب است (یعنی موصوف در آن ذکر شده) اگر واسطه در آن اندک باشد و در لزوم لازم برای ملزوم خفاء و پوشیدگی وجود نداشته باشد، نام «**ایماء و اشاره**» شایسته است مانند سخن بحتری:

أو ما رأیتَ المَجْد ألقی رَحْـلَه   فی آل طَلْحةَ ثمّ لَمْ یَـتَحول [1]

آیا ندیدی که بزرگواری در دودمان طلحه، اقامت گزید و به دیگر جای نرفت.

نگاهی به واژهای شعر

«**مَجْد**»: بالفتح، بزرگی و بزرگوار شدن[2]

«**رحل**»: بار، لوازم سفر، رخت[3]

«**آل طلحه**»: یکی از دودمان‌های عرب است.

«**لَمْ یتحول**»: روی برنگرداند، انتقال پیدا نکرد.

---

۱. شاعر فارسی زبان نیز سروده است:

چو دولت در آن خانه افکند رخت   نیارست رفتن به جای دگر

۲. منتخب اللغات، ص ۴۹۱.

۳. منتخب اللغات، ص ۲۲۲ و جامع الشواهد، چاپ سنگی، ۸۶

شاهد

رحل افکندن مجد و این که مجد، آن‌جا بار انداخته و از آن‌جا به جای دیگر، انتقال پیدا نکرده است. کنایه از ملازمت مجد و بزرگواری با آن دودمان است.

(ثم قال) السکاکی (والتعریض قد یکون مجازاً کقولك: آذیتنی فستعرف و أنت ترید) بتاءِ الخطاب (انساناً مع المخاطب دونه) أی لاترید المخاطب لیکون اللفظ مستعملاً فی غیر ما وضع له فقط فیکون مجازاً.

سپس سکاکی گفت: تعریض گاهی مجاز است مثلاً تو به کسی می‌گویی: «**آذیتنی فستعرف**» مرا آزار دادی پس به زودی می‌فهمی.

شما این جمله را می‌گویی با این که مقصودت از تاء خطاب، کسی است که با مخاطب همراه است نه مخاطب. یعنی تو مخاطب را اراده نکرده‌ای تا لفظ، تنها در غیر موضوع له به کار رود و **مجاز** گردد.

(وإنْ أردتهما) أی أردت المخاطب و انساناً آخر معه جمیعاً (کان کنایة) لأنكّ أردت باللفظ المعنی الاصلی و غیره معاً و المجاز ینا فی ارادة المعنی الاصلی (ولابّد فیهما) أی فی الصورتین (مِنْ قرینةٍ) دالّةٍ علی أنّ المراد فی الصورة الاولی هو الانسان الذّی مع المخاطب وحده لیکون مجازاً و فی الثانیة کلا هما جمیعاً لیکون کنایةً.

و اگر هر دو را اراده کردی یعنی هم مخاطب و هم کسی راکه با او همراه است **قصد** کردی آن جمله، کنایه می‌شود برای این که تو با لفظ، معنی اصلی و غیر اصلی را با هم اراده کرده‌ای و مجاز با ارادهٔ معنای اصلی منافات دارد.

و در هر دو صورت، ناگزیر باید قرینه وجود داشته باشد تا بفهماند در صورت نخست، تنها کسی که همراه مخاطب است اراده شده، تا مجاز گردد و در صورت دوم هر دو مرادند، تا کنایه شود. ضمیر «**معه**» به مخاطب باز می‌گردد.

وتحقیق ذلك أنّ قولك: آذیتنی فستعرف کلام دال علی تهدید المخاطب بسبب الایذاءِ ویلزم منه تهدید کل من صدر عنه الایذاء فان استعملته وأردت به تهدید المخاطب و غیره مِنَ المؤذین کان کنایة وانْ أردت به تهدید غیر المخاطب بسبب الایذاءِ لعلاقة اشتراکه للمخاطب فی الایذاءِ امّا تحقیقاً و امّا فرضاً و تقدیراً مع قرینةٍ دالةٍ علی عدم ارادة المخاطب کان مجازاً

حقیقت مطلب این است که: جملهٔ «**آذیتنی فستعرف**» سخنی است که بر تهدید مخاطب دلالت می‌کند به جهت این که آزار داده است و از این سخن، لازم می‌آید تهدید هر کس دیگری که آزار رسانده است. پس اگر تو این سخن را به کار بردی و تهدید مخاطب و دیگر آزاردهندگان را اراده کردی، این سخن کنایه می‌شود. و اگر تهدید غیر مخاطب را اراده کردی به جهت آزار رساندن و این که بین مخاطب و غیر مخاطب در آزار رساندن، علاقه و پیوند وجود دارد، چه این آزار رساندن از غیر مخاطب تحقق داشته باشد چه تحقق پیدا نکرده باشد لیکن تصمیم آزار و یا همدلی با مخاطب در او وجود دارد.

و قرینه برای اراده نکردن مخاطب، نیز هست، در این هنگام این سخن، مجاز می‌گردد.

توضیح

«**ویلزم منه**»: ضمیر «**منه**» به «**کلام**» باز می‌گردد و مقصود از این لزوم، لزوم عرفی است. ضمیر «**استعملته واردت به**» نیز به کلام باز می‌گردد.

«**إمّا تحقیقاً**» چه این آزار از غیر مخاطب، تحقق عملی پیدا کرده باشد.

«**و امّا فرضاً وتقدیراً**»: این آزار از غیر مخاطب تحقق عملی پیدا نکرده است لیکن چون با مخاطب همدل و همسو است چنین آزاری فرض شده است.

فصل

(أطبق البلغاء علی أنَّ المجاز و الکنایة أبلغ مِنَ الحقیقة والتصریح لانَّ الانتقالَ فیهما من الملزوم الی اللازم فهو کدعوی الشئ ببیّنةٍ) فانّ وجود الملزوم یقتضی وجود اللازم لامتناع انفکاك الملزوم عن لازمه.

فصل

دانشمندان بلاغت همگی گفته‌اند: مجاز و کنایه، مبالغهٔ افزون‌تری از حقیقت و تصریح دارد برای این که در کنایه و مجاز، از ملزوم به لازم انتقال پیدا می‌شود و چنین انتقالی مانند ادعای چیزی همراه با دلیل است چون وجود ملزوم، مقتضی وجود لازم است زیرا جدایی ملزوم از لازم آن ناممکن است.

توضیح

«**أطبق**»: اجماع کرده‌اند. همگی گفته‌اند.

«**مِنَ الحقیقة والتصریح**»: حقیقت در برابر مجاز و تصریح در برابر کنایه است.

«**لِأنَّ الانتقالَ فیهما مِنَ الملزوم إلی اللازم**»

در مجاز و کنایه معنای مطابقی، مقصود نیست و از معنای مطابقی بی‌تردید، انتقال به معنای مجازی و کنایی صورت می‌گیرد. بدین سان که وقتی گفتیم: «**رأیت اسداً فی المدرسة**» معنای مطابقی «**اسد**» مراد نیست و معنای مجازی آن یعنی رجل شجاع، هدف است و آن معنای مجازی با انتقال از حیوان مفترس به لازمهٔ آن یعنی شجاع پدید می‌آید. و در کنایه نیز وقتی می‌گوییم: **زید کثیر الرّماد** معنای کنایی آن که مهمان‌نوازی است با انتقال از ملزوم به لازم پدید می‌آید

البتّه در کنایه گفتیم: تا لازم، ملزوم نباشد، انتقال، صورت نمی‌گیرد بنابراین، در کنایه نیز می‌توانیم بگوییم: انتقال از ملزوم به لازم، صورت گرفته است.

امّا چرا مانند ادّعای شی همراه با بیّنه است چون ما در لازم و ملزوم دو اصل داریم: ۱ـ ملزوم مقتضی وجود لازم است پس هر گاه اسد را آوردیم و رجل شجاع را اراده کردیم کلمه اسد می‌فهماند که مقتضی شجاع هست.

۲. ملزوم از لازم جدا نمی‌شود. پس اسد از شجاعت جدا نیست.

و برخی این گونه گفته‌اند: وقتی می‌گوییم: **زید کثیر الرماد**، مثل این است که گفته باشیم: **زید کریم لانّه کثیر الرّماد** و هنگامی می‌گوییم: **رأیت اسداً فی المسجد** مثل این است که بگوییم: **رأیت شجاعاً فی المسجد لانّه کالاسد.**[1] من شجاعی را در مسجد دیدم برای این که چون شیر بود.

(و) أطبقوا أیضاً علی (أنَّ الاستعارة أبلغ مِنَ التشبیه لانّها نوع مِنَ المجاز) و قد علم أنَّ المجاز أبلغ مِنَ الحقیقة ولیس معنی کون المجاز و الکنایة أبلغ أنَّ شیئاً منهما یوجب أن یحصل فی الواقع زیادة فی المعنی لاتوجد فی الحقیقة و التصریح بل المراد أنّه یفید زیادة تأکید للاثبات ویفهم من

---

۱. و گفت: «**کدعوی الشئ**» و نگفت: «**دعوی الشئ**» چون سیاق ملزوم در کنایه و مجاز، برای استدلال به وجود لازم نیست. لیکن این دلیل فهمی پدیده تفکر در لزوم بین لازم و ملزوم است.

الاستعارة أنَّ الوَصْفَ فی المشبه بالغ حدّ الکمال کما فی المشبه به ولیس بقاصر فیه کما یـفهم مِـنَ التشبیه والمعنی لایتغیر حاله فی نفسه بأن یعبر عنه بعبارةٍ أبلغ.

و نیز اجماعاً گفته‌اند: استعاره مبالغهٔ بیشتری نسبت به تشبیه دارد. چون استعاره نوعی از مجاز است و دانسته شد که مجاز، مبالغه‌اش از حقیقت بیشتر است.

و این که می‌گوییم: مبالغهٔ مجاز و کنایه بیشتر است به این معنا نیست که مـجاز و کـنایه دارای معنایی است که حقیقت و تصریح ندارد. بل مراد این است که مجاز و کنایه بر تأکـید اثبات می‌افزاید و از استعاره فهمیده می‌شود که وصف (وجه شبه) در مشبه، مانند مشبه بـه کمال یافته است و بدان گونه که از تشبیه، فهمیده می‌شود مشبه از مشبه بـه کـاستی نـدارد. هنگامی که از یک معنا با عبارتی مبالغه آمیزتر از عبارت دیگر، تعبیر می‌کنیم واقعیت مـعنا تغییر نمی‌یابد.

وهذا مراد الشیخ عبدالقاهر بقوله: لیست مزیّة قولنا: رأیت أسـداً عـلی قـولنا: رأیت رجـلاً هـو والأسد سواءِ فی الشجاعة أنّ الأول أفاد زیادة فی مساواته للأسد فی الشجاعة لم یفدها الثانی بـل الفضیلة هی أنَّ الأول أفاد تأکیدالاثبات تلك المساواة له لم‌یفده الثانی واللّه أعلم.[1]

و همین مقصود شیخ عبدالقاهر بوده است که گفته: برتری **رأیت أسداً** (که استعاره است) بر **رأیت رجلاً هو والأسد سواءِ فی الشجاعة** (که حقیقت است.[2])

این نیست که **رأیت أسداً** مساوات بیشتری برای آن مرد نسبت به اسد می‌فهماند ولی جملهٔ دوم که حقیقت است این مساوات را نمی‌فهماند. بل برتری جملهٔ نخست در ایـن است کـه اثبات آن مساوات را تاکید می‌کند ولی جملهٔ دوم که حقیقت است از آن تاکـید تـهی است. (البته جملهٔ دوم، تشبیه است.)

کمل القسم الثانی والحمدللّه علی جزیل نواله والصلاة والسّلام علی سیدنا محمّد و آله.[3]

---

۱. دلائل الأعجاز، ص ۵۶ و ۵۷.

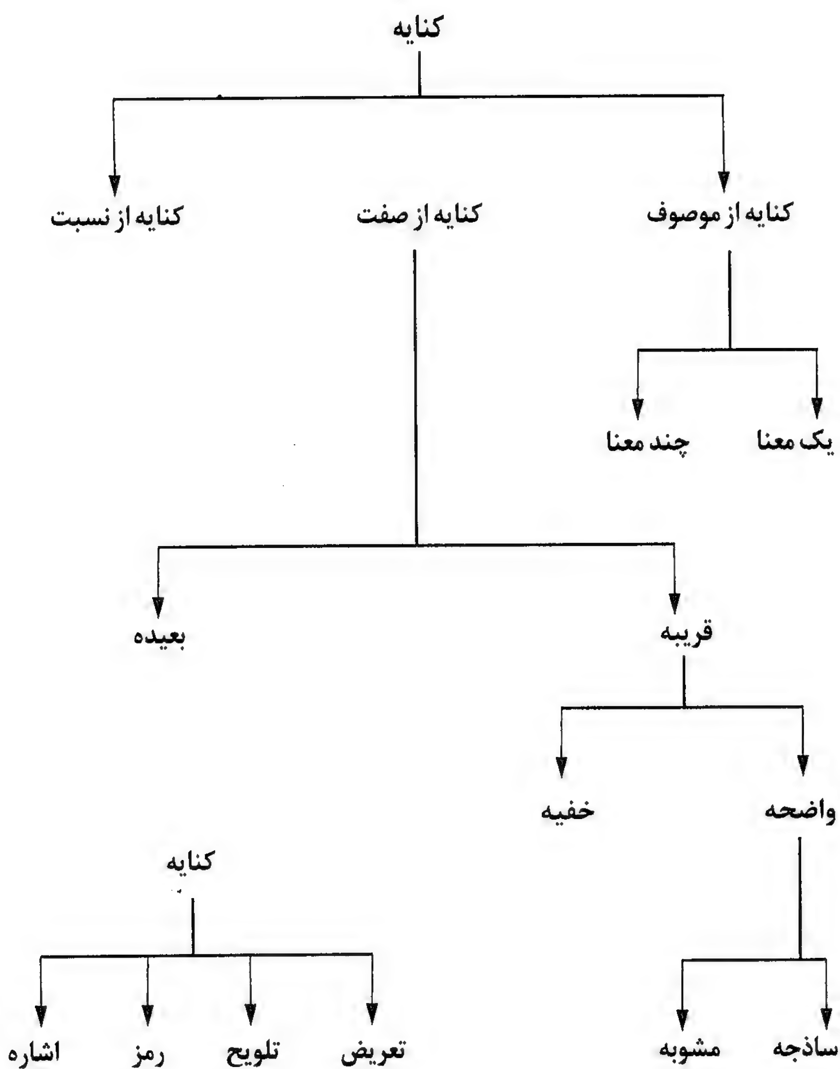
۲. تشبیه نیز از قلمرو حقیقت است.

۳. «**جزیل**»: فراوان، سرشار، پر و بسیار. (منتخب اللغات، ص ۱۳۹)

«**نوال**» بالفتح، عطا (منتخب اللغات، ص ۵۴۴)

و گفتنی است که: اضافهٔ جزیل به نوال از باب اضافهٔ صفت به موصوف است.

قسم دوم پایان یافت و ستایش خدای را سزاست بر نعمت سرشارش و رحمت و درود بر سرور ما محمّد ﷺ و دودمانش.


کنایه
کنایه از موصوف
کنایه از صفت
کنایه از نسبت
یک معنا
چند معنا
قریبه
بعیده
واضحه
خفیه
ساذجه
مشوبه
کنایه
تعریض
تلویح
رمز
اشاره

پرسش‌ها

۱. کنایه چیست؟

۲. کنایه، چند قسم دارد؟

۳. برای کنایهٔ از موصوف چه مثالی در خاطر دارید؟

۴. چه کنایه‌ای شایستهٔ نام تعریض است؟

۵. چه کنایه‌ای با اسم تلویح، رمز و اشاره تناسب دارد؟

تمرین و بازیافت آن چه تاکنون خوانده‌ایم.

در قرآن می‌خوانیم:

«بَدَت لَهُما سَوءَ اتُهُما»[1] بدیهای (آدم و حوا) آشکار گشت.

«سَوءَات» (بدیها) کنایه از اعضای ویژه است. بنابراین کنایه از موصوف یا ذات است.

«أو لامَسْتُم النِساءِ» یا زنان را لمس کردید.[2]

«لامَسْتُم» کنایه از هماغوشی است یعنی کنایه از صفت است.

«حتّی إذا مَا جاءُوها شَهِدَ عَلَیْهِم سَمْعُهُم واَبْصارُهُم وجُلُودُهُمْ»[3]

وقتی به آن می‌رسند، گوشها و چشمها و پوست‌های تنشان به آن چه می‌کردند گواهی می‌دهند. گفته‌اند: **«جلود»** کنایه از اعضای جنسی است.[4]

«وَاُمُّهُ صِدّیقَةٌ کَانَا یأکلانِ الطّعام»[5]

مادرش (مریم) زن بسیار راستگویی بود؛ هر دو غذا می‌خوردند.

---

۱. اعراف، ۲۲.

۲. مائده، ۶.

۳. فصلّت، ۲۰.

۴. کنایه از ذات یا موصوف است. نگاه کنید به اسالیب البیان فی القرآن ص ۶۹۲.

۵. مائده، ۷۵.

غذا خوردن حضرت مریم و حضرت عیسی علیهما السلام کنایه از نسبت حدث دادن به آنان است.

«أحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إلى نِسائِكُم»[1]

در شب ماه رمضان، سخن جنسی گفتن با زنانتان برای شما حلال است.

«رَفَثْ» که به معنی سخن ویژه است در این آیهٔ کریمه، کنایه از هماغوشی است.

و در نهج‌البلاغه آمده است:

وَأَغْضَيْتُ عَلىَ القَذىٰ وشَرِبْتُ عَلى الشَّجىٰ[2]

و چشمم را بر هم نهادم با این که خاشاک در آن بود و نوشیدم با این که استخوان در گلویم گیر کرده بود.

و فرمود: **فَصَبَرت وفي العين قذى وفي الحلق شجاً**[3]

این تعابیر کنایه از سختی‌ها و ناهنجاری‌های بسیار گزنده است.

«والحمدلله كلّما لاح نجم وخفق[4] ستایش ویژه خداست هرگاه ستاره برآید و هرگاه که در دل آسمان، نهان گردد.

این تعبیر، کنایه از تأبید و پیوستگی است یعنی در همهٔ زمانها ستایش ویژهٔ خداوند متعال است.

اکنون به کنایه‌هایی در ادب پارسی نگاه می‌کنیم.

حافظ سروده است:

ما نگوییم بد و میل به ناحق نکنیم جامهٔ کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم

مصراع دوم، کنایه از لکه‌دار کردن آبروی مردم و آلوده‌شدن خویش به بدگویی از دیگران است.

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند تکیه آن به که برین بحر معلّق نکنیم

«بحر معلّق» کنایه از آسمان و روزگار است.

---

۱. بقره، ۱۸۷.

۲. نهج‌البلاغه با ترجمهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۲۶.

۳. نهج البلاغه، خطبهٔ ۳.

۴. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴۸.

اگر برنگ عقیقی شد اشک من چه عجب

که مهر خاتم لعل تو هست همچو عقیق

عقیق رنگ شدن اشک کنایه از خونین شدن دل و اشک است.

آب رو می‌رود ای ابر خطاپوش ببار   که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

نامه سیاه بودن، کنایه از شرمندگی و نداشتن عمل صالح و داشتن عمل ناشایست است.

اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش   حریف خانه و گرمابه و گلستان باش

خانه، گرمابه و گلستان، کنایه از همه جا و همیشه است چه سخت و ناگوار و چه خوش و گوارا.

صبا ز حال دل‌تنگ ما چه شرح دهد   که چون شکنج ورقهای غنچه تو بر توست

دل تنگی کنایه از بی‌حوصلگی و غمزدگی است.

دامن دوست به صد خون دل افتاد به دست

به فسونی که کند خصم رها نتوان کرد

«خون دل» کنایه از رنج و زحمت است.

تا کرانه‌های روزگار زندگی به کامتان باد

الحمدلله ربّ العالمین